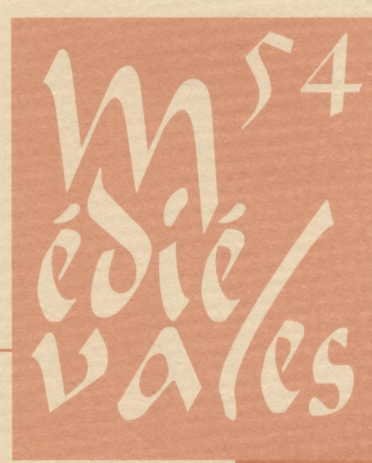


PRINTEMPS 2008

Frères et sœurs



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MEDIEVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 54 PRINTEMPS 2008

FRÈRES ET SŒURS
ETHNOGRAPHIE D'UN LIEN DE PARENTÉ

DOSSIER COORDONNÉ
PAR DIDIER LETT

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) imprimés en double interligne. Les notes seront numérotées en continu. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les fichiers informatiques seront fournis dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans «dans» ni in), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot «dans», puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de «éd.» ou «dir.», et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de «éd.».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE N° 54 PRINTEMPS 2008

FRÈRES ET SŒURS
ETHNOGRAPHIE D'UN LIEN DE PARENTÉ

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 54, printemps 2008, p. 5-12

Didier LETT

LES FRÈRES ET LES SŒURS, «PARENTS PAUVRES» DE LA PARENTÉ

Les médiévistes du début du XXIe siècle qui étudient la famille et la parenté inscrivent majoritairement leurs travaux dans le champ de l'anthropologie de la parenté[1]. Celle-ci, amorcée par le colloque de 1974, tenu à Paris, et publié trois ans plus tard, sous la direction de Georges Duby et Jacques Le Goff[2], a permis de mieux comprendre les systèmes de parenté médiévale et les règles d'alliance soulignant, en particulier, l'importance de la filiation cognatique et de la parenté spirituelle. Cependant, ces travaux, fortement marqués par l'anthropologie structurale, décrivent des normes culturelles et symboliques, délaissant les relations vécues par les acteurs sociaux parfois très éloignées des liens théoriques reliant les membres d'un système de parenté reconstitué par l'historien[3]. Il n'est pas inutile de rappeler qu'en 1958, Claude Lévi-Strauss considérait que la locution «système de parenté» recouvrait deux ordres très différents de réalité. Aux côtés du

1. Comme en rend compte le récent bilan dressé par A. GUERREAU-JALABERT, R. LE JAN et J. MORSEL, «De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté», dans *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, J.-C. SCHMITT et O. G.OEXLE dir., Paris, 2002, p. 433-447. Bien que l'utilisation du mot «famille» et ses dérivés pour désigner une «réalité» médiévale soit critiquée par les médiévistes, ardents défenseurs de l'anthropologie structurale, les auteurs de ce numéro, comme les anthropologues (par exemple: R. DELIÈGE, *Anthropologie de la parenté*, Paris, 1996, p. 15-16), continuent à s'en servir pour désigner les membres du groupe restreint (au sein de la parenté) composé de époux-épouse, père-mère, fils-fille et frère-sœur, correspondant à l'atome de parenté lévistraussien: les liens qui unissent un homme, une femme et leurs enfants... et les enfants entre-eux, Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 62-65.

2. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, G. DUBY et J. LE GOFF dir., Rome, 1977.

3. Pour un exemple d'analyse économique et sociale qui n'oublie jamais les personnes et leurs relations, voir la démarche novatrice de L. FELLER, A. GRAMAIN et F. WEBER, *La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge* (Collection de l'Ecole française de Rome-347), Rome, 2005, en particulier (pour les conséquences sur l'étude de la parenté) le chapitre IV, p. 93-129.

système des appellations (la nomenclature théorique qui n'induit pas nécessairement une conduite à tenir), il distinguait le *système des attitudes* (respect ou familiarité, droit ou devoir, affection ou hostilité). Il écrivait : « le tableau des termes de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales, et inversement. On se tromperait en croyant que dans toute société, le système de parenté constitue le medium principal par lequel se règlent les relations individuelles[4]. »

Comme le souligne Bernhard Jussen, critique à l'égard de l'historiographie française de la parenté, « la parenté comme forme d'organisation sociale a été largement surévaluée par la recherche[5]. » Ce sont les échanges matériels, affectifs, symboliques qui actualisent les solidarités familiales. Maurice Godelier rappelle que, « ...dans l'immense majorité des sociétés connues, les rapports de parenté naissent de la mise en pratique, par les individus et les groupes auxquels ils appartiennent, de principes communément acceptés dans leur société[6] ». Jean-Paul Kauffmann affirme : « ...ce n'est pas la famille qui produit la familiarité, mais à l'inverse la familiarisation de l'univers proche qui produit la famille[7] ». Les historiens qui, aujourd'hui, s'intéressent aux analyses de réseaux, pensent sensiblement la même chose. Jean-François Chauvard écrit : « Il est impossible aujourd'hui d'étudier une famille, un groupe, une communauté sans partir des individus eux-mêmes, de leur pratique, de leur comportement, de leurs relations et du même coup faire sien l'arsenal méthodologique de la micro-histoire : la reconstitution biographique, les configurations relationnelles, l'analyse de réseau[8]. » Lorsque l'historien

4. Cl. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 51 ; p. 52 pour la citation. On remarquera que, dans cette phrase, Claude Lévi-Strauss oppose (et donc dissocie) parenté et famille.

5. B. JUSSEN, « Famille et parenté. Comparaison des recherches françaises et allemandes », dans *Les Tendances actuelles... op. cit.*, p. 456. Cette remarque nous paraît particulièrement pertinente à propos des nombreux travaux sur la parenté spirituelle, qui, dans sa traduction pratique, en terme de lien de parenté (parrains, marraines), joue un rôle très faible avant l'extrême fin du Moyen Âge. Pour une critique efficace de la surévaluation de la parenté au sein des sociétés, voir désormais M. GODELIER, « Nulle société n'a jamais été fondée sur la famille ou sur la parenté » dans ID., *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, 2007, p. 89-114. Si l'on adopte ces positions, on doit également critiquer le phénomène de déparentalisation observé par Joseph Morsel à partir du XIIe siècle, J. MORSEL (avec la collaboration de C. DUCOURTIEUX), *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent*, LAMOP-Paris I, 2007, http://lamop.univ-paris1.fr/W3/JosephMorsel/index.htm, p. 109-135.

6. M. GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, 2004, p. 93.

7. J. Cl. KAUFMANN, « La familiarité », dans *Comprendre, Lien familial*, 2-2001, p. 99.

8. J.-F. CHAUVARD, « Source notariale et analyse des liens sociaux. Un modèle italien ? », dans *Liens sociaux et actes notariés dans le monde urbain en France et en Europe*, V. GOURDON, S. BEAUVALET et F.-J. RUGGIU dir., Paris, 2004, p. 87-108 ; pour un bilan de l'engouement de la démographie historique pour l'analyse de réseaux dans la reconstitution des liens de famille, voir *Histoire de la famille et analyse de réseaux*, *Annales de Démographie Historique*, 2005-1.

« descend » au niveau de la parenté pratique, que nous définirons, avec Florence Weber, comme « l'ensemble d'obligations et de sentiments qui donne leur efficacité aux liens officiels de parenté ou qui crée d'autres liens » [9], l'image des relations familiales s'éclaire d'un jour nouveau. En particulier, le lien entre les frères et les sœurs prend une toute autre dimension [10].

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les liens adelphiques à l'époque médiévale ont été très peu étudiés [11]. Dans le but de répondre à la thèse de Philippe Ariès sur l'absence d'un « sentiment de l'enfance » au Moyen Âge [12], les historiens des relations intrafamiliales ont longtemps mis l'accent sur les liens entre les parents et les enfants (affection, éducation). Dans une optique d'anthropologie structurale, les historiens de la parenté ont centré leur attention sur la filiation et l'alliance. Les travaux portant sur les autres périodes historiques ne sont guère plus loquaces sur les relations de germanité [13].

9. F. WEBER, *Le Sang, le Nom, le Quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, Paris, 2005, glossaire, p. 9.

10. Dans son étude sur la parenté chez les Meo d'Inde du Nord, c'est en privilégiant la « logique des relations » et en relativisant la « logique des termes » (p. 223-224) que Raymond Jamous a pu montrer que, dans cette société, « c'est la double relation de germains 'frère' et 'sœur' qui fournit le principe structural pour déterminer la configuration de toute une série d'autres relations de parenté », R. JAMOUS, *La relation frère-soeur, Parenté et rites chez les Méo de l'Inde du Nord*, Paris, 1991, p. 57.

11. Pour un bilan historique récent sur les travaux des médiévistes sur cette relation, voir D. LETT, « Brothers and Sisters. New perspectives on Medieval Family History », dans *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, K. MUSTAKALLIO, J. HANSKA, H.-L. SAINIO et V. VUOLANTO dir., (Acta Instituti Romani Finlandiae-33), Rome, 2005, p. 13-23; on pourra consulter en particulier : F. LEDWIGE, « Relations de famille dans la correspondance de Gerson », *Revue Historique*, t. CCLXXI, 1984, p. 3-23; B. P. MCGUIRE, « Jean Gerson and Traumas of Masculine Affectivity and Sexuality », dans *Conflicted Identities and Multiple Masculinities: Men in the Medieval West*, J. MURRAY dir., New York, 1999, p. 45-72; I. RÉAL, *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout, 2001, Partie III, chapitre 3; enfin, je me permets de renvoyer à mes propres travaux : D. LETT, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècle)*, Paris, 1997, chapitre IX; ID., « Adult brothers and juvenile uncles : Generations and age differences in families at the end of the Middle Ages », *The History of the Family* , 6, 2001, p. 391-400; ID., « Genre et rang dans la fratrie dans les *exempla* de la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVe siècles) », dans *Fratries. Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours*, F. GODEAU et W. TROUBETZKOY, dir., Paris, 2003, p. 151-157; ID., « La sorella maggiore 'madre sostitutiva' nei miraculi di san Luigi », dans *Fratello e sorella*, numéro spécial de *Quaderni Storici* 83, A. ARRU et S. BŒSCH GAJANO dir., a. XXVIII, n°2, août 1993, p. 341-353; ID., « Le jeune homme et les deux sœurs. Séduction et mariage dans *Le Livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* », dans *La Famille, les Femmes et le Quotidien, XIVe-XVIIIe siècles, Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber*, I. CHABOT, J. HAYEZ et D. LETT dir., Paris, 2006, p. 333-352.

12. Ph. ARIÈS, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960, rééd., 1973.

13. Parmi les rares travaux dans les autres périodes, signalons *Fratello e sorella*, *op. cit.*; L. DAVIDOFF, « Where the Stranger Begins : The Question of Siblings in Historical Analysis », dans ID., *Worlds Between. Historical Perspectives on Gender and Class*, New York, 1995, chapitre VII, p. 206-226 (il s'agit d'une version allongée de l'article du même auteur dans

Quelle situation observe-t-on dans les autres sciences sociales ? Les anthropologues ont montré la force de structuration du couple aîné-cadet dans les rapports familiaux et sociaux ou la spécificité de la relation entre un frère et une sœur dans les systèmes de parenté [14]. Françoise Héritier place le rapport de germanité au centre des questionnements sur les problèmes majeurs de la parenté (inceste, échange...). Elle écrit: « C'est le lieu primordial où s'expérimentent l'identité et la différence au sein d'une équivalence [15]. » Les psychologues ont surtout centré leur attention sur la rivalité fraternelle, l'enfant unique, les fratries dont un des membres est handicapé et sur les conséquences de la relation adelphique sur la formation de la personnalité [16]. Ils sont davantage intéressés par l'aspect pathogène ou les conflits à l'intérieur de la fratrie. En psychanalyse, les modes de raisonnement basés sur la triade mère-père-enfant ne se soucient que de manière latérale du lien fraternel. Les sociologues, eux aussi, évoquent les liens adelphiques dans des contextes de carences parentales [17] ou (et de plus en plus) dans le cadre des familles recomposées [18]. Les historiens du droit abordent le sujet lorsqu'ils étudient les modes de dévolution des biens, d'une génération à une autre, l'égalité ou l'inégalité des droits lors du partage entre frères et sœurs et ont mis en lumière depuis longtemps l'importance grandissante prise par la primogéniture à partir du Moyen Âge central (le « temps du lignage »), les communautés *indivisis* de biens ou les frérèches.

Fratello e sorella... op. cit) ; *Éros philadelphe, frère et sœur, passion secrète, Colloque de Cerisy*, W. BANNOUR et P. BERTHIER dir. (Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle), Paris, 1992 ; J. MAÎTRE, *L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897), Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris, 1995 ; V. DASEN, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Kilchberg/Zürich, 2003 ; pour un ouvrage de synthèse, voir D. LETT, *Histoire des frères et sœurs*, Paris, 2004.

14. *Les Cadets*, M. SEGALEN et G. RAVIS-GIORDANI dir., Paris, 1994 ; B. VERNIER, *La Genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, 1991 ; R. JAMOUS, *La Relation frère-sœur...op. cit.*, Paris, 1991; S. PAUWELS, « La relation frère-sœur et la temporalité dans une société d'Indonésie de l'Est », *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 116, XXXe année, Oct-Déc. 1990, pp. 7-29; M. XANTHAKOU, *Faute d'épouses on mange des sœurs. Réalité du célibat et fantasmatique de l'inceste dans le Magne (Grèce)*, Paris, 1993 ; F. ZONABEND, « Mes frères, mes époux : fonctionnement de la parenté et figures de l'alliance en Basse-Normandie », dans F. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER dir., *Les Complexités de l'alliance : les systèmes complexes d'alliance matrimoniale* II, Paris, 1991, p. 206-226; ID., « Adopter des sœurs. Construction de la parenté et mémoire des origines », dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 183, *Comment être parents*, 2007, p. 9-28.

15. F. HÉRITIER, *Les Deux Sœurs et leur Mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, 1995.

16. S. ANGEL, *Des Frères et des sœurs. Les liens complexes de la fraternité*, Paris, 1996 ; J. P. ALMODOVAR, « Penser les expériences fraternelles », dans B. CAMDESSUS dir, *La Fratrie méconnue, lien du sang, lien du cœur*, Paris, 1988, p. 51-70.

17. P. DURET (avec la collaboration de M. AUGUSTINI), *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, Paris, 1996.

18. A. POITEVIN, *Enfants de familles recomposées. Sociologie des nouveaux liens fraternels*, Rennes, 2006.

Les raisons du silence des médiévistes sur ce lien de parenté ne tiennent pas à la pauvreté des sources. Il suffit d'observer les trajectoires des legs testamentaires, les principaux acteurs présents au moment des transferts patrimoniaux ou auprès des miraculés dans la documentation hagiographique, les sentiments mis en scène dans la littérature médiévale, etc., pour s'en convaincre.

À l'époque médiévale, les relations adelphiques méritent assurément une plus grande attention. Il faut rappeler que dans les sociétés anciennes qui connaissent une très faible espérance de vie, la coexistence entre frères et sœurs s'avère plus fréquente que celle entre parents de générations différentes[19]. Dans un contexte de forte mortalité, la disparition prématurée du père et de la mère ou du conjoint tend à renforcer les liens fraternels. Par ailleurs, la durée relativement longue du temps potentiel de fécondité d'une femme (vingt à vingt-cinq ans) et la fréquence des remariages entre conjoints d'âges très différents, produisent de forts écarts intergénésiques entraînant des différences demi-générationnelles, « obliques » (non verticales et non horizontales), venant perturber et troubler les catégories bien distinctes de « parents » ou « d'enfants », affectant de manière sensible, les liens d'autorité et de dépendance[20].

En outre, la société médiévale chrétienne valorise à l'extrême le lien fraternel. Par son incarnation, le Christ se présente comme le frère aîné des chrétiens. Il est, comme l'écrit saint Paul, « le premier né d'une multitude de frères » (*Épître aux Romains* 8, 29)[21]. Dans les textes hagiographiques médiévaux, *frater* et *soror* désignent souvent cette germanité spirituelle qui apparaît comme une annonce de ce que sera le Paradis céleste, après le Jugement Dernier, où tous les Élus seront réunis à Dieu, ensemble, se ressemblant tous comme des jumeaux[22]. Dans l'Occident chrétien, la fraternité représente la forme idéale du lien social : les chevaliers se lient par une fraternité d'armes et les moines se vivent tous comme des frères, dans un rapport d'égalité à l'égard de l'abbé, père du monastère. Dans les échanges verbaux, se donner

19. Constat fait par Dominique Barthélemy qui voit le lien frère-sœur comme « l'axe sensible des relations de parenté », D. BARTHÉLEMY, *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993, p. 527. Cette situation s'observe au moins jusqu'à la « révolution démographique », c'est-à-dire avant que l'Europe ne connaisse, à la fois une baisse de la mortalité puis de la fécondité, phénomène qui, en France, s'amorce dès le début du XIXe siècle ; voir par exemple, M. BAULANT, « La "famille en miettes" : sur un aspect de la démographie du XVIIe siècle », *Annales E S C*, juillet-octobre 1972, p. 966.

20. Sur cet aspect, je me permets de renvoyer à D. LETT, « Vieux frères et oncles jeunes : écart de générations et écarts d'âge dans les familles de la fin du Moyen Âge », dans *Lorsque l'Enfant grandit. Entre dépendance et autonomie*, J.-P. BARDET, J.-N. LUC, I. ROBIN-ROMERO et C. ROLLET, dir., Paris, 2003, p. 93-103, repris et augmenté dans « Adult brothers and juvenile uncles... », art. cit.

21. Sur la polysémie du terme *frater*, voir les réflexions de saint Jérôme dans le *De perpetua virginitate beatae Mariae Liber, adversus Helvidium, Liber unus*, *PL* 23, col. 198-199.

22. Voir J. BASCHET, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, 2000, en particulier, p. 168-172.

du «Mon frère» ou du «Ma sœur» apparaît toujours comme le signe d'une profonde amitié entre deux êtres.

Dès lors, au moment du baptême, sacrement qui intègre un nouvel être dans la communauté des chrétiens, le lien de compérage qui se noue entre le père et le parrain de l'enfant se décline fort logiquement sur le mode de la germanité. Il met les deux compères dans une position de stricte égalité l'un vis-à-vis de l'autre, créant entre eux un lien de parenté spirituelle perçu comme l'équivalent d'une relation fraternelle consanguine. Comme le fait remarquer Agnès Fine, «Si le parrainage incarne le bon amour parental, le compérage incarne le bon amour fraternel[23].» Cette fraternité rituelle permet d'établir la «bonne distance», d'exclure les deux principaux dangers qui menacent les frères et sœurs, et, partant, mettent en péril la société toute entière: le fratricide et l'inceste. À partir du XIIIe siècle, ce courant de fraternité religieuse s'accentue encore avec le mouvement des Ordres Mendiants dont les membres sont des «frères» et avec l'essor des confréries. Le vocabulaire qui désigne le plus fréquemment la confrérie est *con(fraternitas)* ou *confratria*. Ce type d'association propose un brassage social, offre un lieu de rencontre entre groupes sociaux différents et souvent très hiérarchisés dans la société «civile». Les statuts des confréries insistent toujours sur l'égalité entre les membres et rappellent souvent la fraternité scripturaire: «Que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous» (*Épître aux Romains*, 12, 9)[24].

Le langage de la germanité déborde donc largement son champ d'application initiale, jusqu'à occuper aujourd'hui les frontons de nos mairies[25]. Il s'étend à d'autres formes de liens, toujours très positifs. C'est la raison pour laquelle l'emploi de «fraternel» ou de «fraternité» pose problème, le même que nous rencontrons lorsque nous qualifions de puérile l'activité d'un enfant. C'est pourquoi, nous lui préférons le terme plus neutre d' «adelphique»: *adelphos*, signifiant né de la même matrice. Nous pensons par ailleurs que le lexique utilisé par l'historien doit également tenir compte du sexe de la fratrie (mixte ou unisexuée). Il convient en effet de remettre en cause la très forte masculinisation des termes usités, sous couvert de neutralité: il nous paraît ainsi particulièrement délicat d'utiliser

23. A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, 1994, p. 126; voir sur cet aspect, plus généralement, le chapitre IV, p. 127-163.

24. Voir C. VINCENT, *Les Confréries médiévales dans le royaume de France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, 1994. À l'époque moderne, le compagnonnage continue à utiliser le vocabulaire de la parenté et plus particulièrement celui de la fraternité que perpétuent les francs-maçons (les «frères trois points») et les Poilus de 1914-1918, qui, au sortir de la Grande Guerre, dans les associations d'anciens combattants, nostalgiques et meurtris, évoqueront la «fraternité des tranchées».

25. Sur la notion de fraternité pendant la Révolution française comme sentiment, vertu, devoir et principe politique et sur les relations qu'elle entretient avec la liberté et l'égalité, voir M. DAVID, *Fraternité et Révolution française, 1789-1799*, Paris, 1987.

« fratrie » pour désigner un ensemble de sœurs[26]. Nous lui préférerons le terme de « sororie ».

Dans la documentation médiévale, les termes latins désignant les germains sont *soror* et *frater*, parfois flanqués de *germanus* ou de *carnalis*. Lorsque ces adjectifs n'apparaissent pas, il faut sans doute considérer ces termes dans une large acception : l'ensemble des enfants nés d'un même père et d'une même mère (*siblings*) mais aussi, à cause de la très forte mortalité parentale déjà évoquée, ceux qui ne partagent qu'un parent biologique[27] qu'aujourd'hui nous appellerions « demi-frères » ou « demi-sœurs » (*half-siblings*), termes très récents, n'apparaissant sans doute pas avant le XIXe siècle, à un moment où, pour la première fois dans l'histoire, la conjonction d'un taux de mortalité et d'un taux de divorce et de remariage très bas rend nécessaire un lexique nouveau pour désigner un phénomène rare, pourtant très répandu dans les siècles passés. Il est fort probable encore que les termes génériques de *soror-frater* désignent également ceux qui ne sont que des frères et sœurs sociaux, c'est-à-dire qui vivent ensemble comme des frères et sœurs (on parlerait aujourd'hui de « quart de frère » ou de « quart de sœur ») mais qui, à cause de la fréquence de la mort des parents, n'ont aucun lien de sang. Faut-il enfin élargir la définition aux « beaux-frères » et « belles-sœurs » (frères ou sœurs de son conjoint) ? Il semble, en effet, qu'en ancien français par exemple (davantage dans les termes d'adresse que de référence et peut-être davantage pour les femmes que pour les hommes), on ne fasse pas toujours la différence entre frères et sœurs germain(e)s et frères et sœurs par alliance[28]. Une étude reste à mener sur le vocabulaire de la germanité au sein de la parenté biologique et sociale afin d'en délimiter le champ d'application.

Les cinq contributions qui composent ce numéro, on l'aura compris, tentent d'éclairer non pas la position théorique d'un frère ou d'une sœur dans les systèmes de parenté mais d'étudier la relation adelphique mise en pratique dans les images et la littérature hagiographique de la fin du Moyen Âge (Chloé Maillet), les chroniques allemandes du Xe siècle (Laurence Leleu), un procès de canonisation du début du XIVe siècle (Didier Lett), les archives parisiennes du Châtelet (Caroline Jeanne) ou une autobiographie allemande de la fin du XVe siècle (Aude-Marie Certin)[29].

26. Certaines langues (l'italien par exemple) ne possèdent pas le mot « fratrie », terme qui, en français, est très récent : il apparaît dans le Petit Robert vers 1970.

27. Voir *infra*, dans l'article de Laurence Leleu (note 4), Willigis, *frater ex patre*, de Thietmar de Mersbourg.

28. Voir, dans ce numéro, la contribution de Caroline Jeanne qui rappelle (note 2), qu'en ancien français, le terme de *serorge*, issu du latin *sororius* (mari de la sœur) désigne indifféremment le beau-frère ou la belle-sœur. Il est progressivement remplacé par *beau-frère* (première mention en 1386) et *belle-sœur* (attesté à partir du début du XVe siècle) : article « beau » dans J. DUBOIS, H. MITTERRAND, A. DAUZAT dir., *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, 1998, p. 73.

29. Des interventions orales réalisées au Congrès international de Leeds les 11-14 juillet

Chaque auteur s'est attaché à éclairer le *système des attitudes* évoqué par Claude Lévi-Strauss et rappelé au début de cette présentation : respect et autorité du frère aîné ou de celui qui est chargé de responsabilités plus grandes au sein de la fratrie ou de l'entreprise familiale ; forte entraide lors d'un accident, d'une maladie, d'une menace ennemie ou du décès du conjoint ; rivalités feutrées des fratries associées dans une même profession ou conflits violents lors de la dévolution des biens parentaux pouvant déboucher sur des faides familiales.

Chaque auteur a également tenté de montrer la forte spécificité que représente le lien entre un frère et une sœur qui possède « cette caractéristique majeure au niveau de la parenté d'être à la fois une relation de l'identité et une relation de la différence absolue, alors que la relation entre germains de même sexe n'a que la première caractéristique et celle entre mari et femme la seconde [30] ».

Chaque auteur, enfin, s'est soucié d'articuler la relation adelphique à d'autres liens à l'intérieur ou à l'extérieur de la parenté. Car, étudier une relation de parenté de manière empirique et en situation, permet également de montrer le caractère pluriel des individus qui, dans leur existence, sont confrontés à des expériences et des rôles variés. Occuper une position, un statut, avoir une identité, jouer un rôle de frère ou de sœur, ne signifient pas abandonner ses autres identités, rôles ou statuts au sein de la parenté (fils-fille, époux-épouse, père-mère). Ces enchevêtrements, ces superpositions sont rendus encore plus complexes lorsque le frère est en même temps l'associé au sein d'une même entreprise (les frères Rem décrits par Aude-Marie Certin) ou, comme dans le cas de saint Bernard, lorsque la fratrie biologique se confond avec la fratrie spirituelle (notion de transgermanité avancée par Chloé Maillet).

Face à la faiblesse du nombre d'études consacrées aux liens adelphiques, ce numéro de *Médiévales* se voudrait un point de départ, le début d'une aventure. La jeunesse des auteurs de ce dossier (à une forte exception près) non seulement s'inscrit dans la tradition de notre revue, mais atteste une recherche tournée vers l'avenir, visant à ajouter au sein du vaste et riche chantier de l'anthropologie de la parenté, des travaux sur la parenté pratique et sur les frères et sœurs.

Didier Lett, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne – LAMOP, UMR 8589, 17 rue de la Sorbonne, F-75005 Paris

2005 (dans le cadre de deux sessions proposées par Régine Le Jan et Didier Lett, pour le LAMOP, portant comme titre « Siblings and interchanges ») sont à l'origine de trois des cinq articles présentés dans ce numéro.

30. R. JAMOUS, *La Relation frère-sœur... op. cit.*, p. 225.

Médiévales 54, printemps 2008, p. 13-34

Chloé MAILLET

BERNARD DE CLAIRVAUX
ET LA FRATRIE RECOMPOSÉE

> Mon âme était attachée à la sienne ; et de deux elles n'en faisaient plus qu'une, non par la consanguinité, mais par l'harmonie. Certes, les liens charnels n'étaient pas absents, mais c'était plutôt l'affinité spirituelle, l'accord de nos âmes, la conformité de nos mœurs qui nous unissaient [1].

La terminologie de la germanité et de la fraternité est encore aujourd'hui, plus que toute autre, propice à la désignation de relations non fondées sur la parenté biologique. Dans les textes hagiographiques médiévaux, qui vantent le mérite de la fraternité rituelle entre tous les chrétiens, le sens biologique n'est pas majoritaire derrière les appellations *frater* et *soror*. À tel point que lorsque l'on tient à préciser le lien du sang, les auteurs ajoutent souvent un adjectif comme *germanus* ou *carnalis*.

Comme l'avait montré Alessandro Barbero, l'écriture hagiographique est originellement fondée sur une tradition « d'abandon de la famille et de mépris absolu pour les raisons des parents » [2]. Mais ce n'est pas pour autant que toute forme de référence à la parenté soit absente, bien au contraire. À la parenté charnelle s'oppose une pseudo-parenté [3] de substitution qui lui emprunte sa terminologie. Elle est considérée comme supérieure, parce que

1. « Adhaesit anima mea animae illius ; et unam fecit de duabus, non consanguinitas, sed unanimitas. Carnis quidem necessitudo non defuit ; sed plus iunxit societas spiritus, consensus animorum, morum conformitas », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le cantique*, tome 2, 26, 9. Texte latin par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et CH. H. TALBOT (sources chrétiennes, 431), Paris, 1998, p. 300 (traduction personnelle).

2. A. BARBERO, *Un santo in famiglia, vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Turin, 1991, p. 217.

3. Pierre Bonte définit comme pseudo-parenté des types de « relations sociales qui s'expriment en termes de parenté (de référence ou d'adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage) », P. BONTE, « Pseudo-parenté » dans P. BONTE et M. IZARD dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, p. 550.

fondée sur la *caritas,* l'amour parfait qui donne sa cohésion à l'ensemble de la société chrétienne[4]. La valorisation de cette autre parenté – appelée parenté spirituelle – est inversement proportionnelle à la dépréciation de la première, considérée souillée par les liens de la chair. Le problème est que derrière le terme globalisant de parenté spirituelle se cache un ensemble de situations bien différentes. Il s'agit d'abord de la germanité de tous les chrétiens « frères dans le Christ » depuis le baptême, qui est le cadre de toute réflexion sur la parenté spirituelle au Moyen Âge. Il s'agit aussi, et c'est ce qui a fait l'objet du plus grand nombre d'études, de liens sociaux conventionnellement établis autour de ce même baptême : le parrainage et le compérage, qui entraînent des interdits de mariages spécifiques[5]. Il est enfin question d'une pseudo-parenté très particulière qui est celle dans laquelle vit une partie de la société médiévale, qui a choisi d'abandonner ses parents selon la chair au profit d'une famille spirituelle cléricale ou monastique, et c'est de ce cercle de parenté explicitement concurrent des parents charnels dont il sera question ici[6].

Bernard de Clairvaux (1090-1153), le plus célèbre moine et abbé cistercien de la première moitié du douzième siècle, fut canonisé le 18 juin 1174 par le pape Alexandre III. Dans sa vie, la question des rapports entre parents charnels et spirituels se pose avec d'autant plus d'acuité qu'il choisit de ne pas abandonner sa fratrie biologique au seuil du monastère, mais de l'entraîner avec lui, faisant ainsi de ses frères et sœurs de chair des germains spirituels.

Le cas de saint Bernard est particulièrement intéressant pour aborder le lien adelphique par la radicalité de sa situation (il convertit tous ses frères et sœurs sans exception) et la multiplicité des sources qu'il permet de confronter. Nous ferons appel d'abord aux écrits de Bernard de Clairvaux, et en particulier ses sermons sur le cantique, soit conservés un grand nombre de manuscrits[7], où il évoque à plusieurs reprises ses rapports avec certains de ses frères dans le monastère. Pour suivre la biographie de ces derniers, les *vitae* nous offrent un dossier hagiographique qui fut largement préparé du vivant du saint, souvent

4. A. GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans F. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER dir., *La Parenté spirituelle*, Paris, 1994, p. 133-203.

5. Sur ce sujet voir S. D'ONOFRIO, *L'Esprit de la parenté : Europe et horizon chrétien*, préface de F. HÉRITIER, Paris, 2004, et A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, 1994.

6. Peu d'études traitent spécifiquement de la concurrence entre parenté monastique et parenté charnelle. Hormis les analyses d'Alessandro Barbero déjà citées, on peut renvoyer à A. BORIAS, « Le moine et sa famille », *Collectanea Cisterciensia* 40 (1978), p. 81-110 et p. 195-217 ; à titre de comparaison, on peut consulter une étude récente d'anthropologie contemporaine A. HERROU, *La Vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, 2005.

7. B. DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, texte latin par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et CH. H. TALBOT, Paris, (Sources chrétiennes 431), 1998.

par ses proches. La *Vita Prima*[8] fut rédigée par Guillaume de Saint-Thierry (c. 1085-1148) à partir des notes de Geoffroy d'Auxerre, son secrétaire et disciple. Son œuvre fut achevée après la mort de Guillaume par Arnaud de Bonneval. La première tentative de canonisation ayant échoué, on fit appel à un second hagiographe: Alain de Lille, évêque d'Auxerre[9]. La *Vita Tertia* est constituée des notes de Geoffroy d'Auxerre rassemblées par Mabillon. Ces textes eurent également une diffusion large, d'abord dans un contexte cistercien, puis grâce à leur insertion dans les compilations hagiographiques comme celle de la *Légende dorée*[10]. Nous commenterons également l'iconographie que ces épisodes de la vie de Bernard ont suscitée. Rappelons cependant que l'on ne possède aucune image exécutée du vivant du saint, hormis une hypothétique représentation sur un sceau[11], et que son iconographie n'est pas aussi développée que sa notoriété pourrait le laisser supposer. Les images les plus fréquentes représentant Bernard de Clairvaux sont les portraits et deux scènes emblématiques, *l'amplexu christum* (miracle par lequel le Christ se serait détaché de la croix pour prendre Bernard dans ses bras) et la lactation par la Vierge[12]. Mais quelques scènes provenant souvent de légendiers enluminés peuvent nous renseigner sur l'histoire des représentations de la fratrie du saint, à l'époque où il était un saint vénéré et considéré comme un modèle pour de nombreux moines[13].

8. *PL* 185, col. 225-368.

9. *Vita Secunda*, *PL* 185, col. 469-554.

10. Jacques de Voragine dans la *Légende Dorée* résume surtout la *Vita prima*, par l'intermédiaire de l'abréviation de Jean de Mailly, *cf.* IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, seconda edizione rivista dall'autore, Florence, 1998.

11. Voir J.-C. SCHMITT, «Le culte de Saint Bernard et ses images», dans *Saint Bernard et le monde cistercien*, L. PRESSOUYNE et T. N. KINDER (ed.), Paris, 1990, p. 149-163; ID, «Saint Bernard et son image», dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité; Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris, (Sources chrétiennes 380), 1992, p. 639-657.

12. Voir J. BERLIOZ «La lactation de saint Bernard dans un *exemplum* et une miniature du *Ci nous dit* (début du XIV[e] siècle)», dans *Cîteaux, Commentarii cistercienses*, 39, 1988, p. 270-284, ainsi que C. DUPEUX, «La lactation de saint Bernard, genèse et évolution d'une image», dans *L'image et la production du sacré*, actes du colloque de Strasbourg, (20-21 janvier 1988) organisé par le centre d'Histoire des religions de l'Université de Strasbourg II, F. DUNANT, J. SPIESER, et J. WIRTH dir., Paris, 1991, p. 165-193.

13. Sur l'apport de l'iconographie à l'étude des représentations de la parenté spirituelle voir en particulier: J. BASCHET, *Le sein du père, Abraham et la paternité dans l'Occident Médiéval*, Paris, 2000 et ID., «La parenté partagée: engendrement charnel et infusion de l'âme (à propos d'une miniature de la fin du XV[e] siècle)», dans *Anima e Corpo nelle cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della società italiana per lo studio del pensiero Medievale, Venezia 25-28 settembre 1995, Florence, 1999, p. 123-137.

Le refus de quitter sa parenté biologique

Avant d'être connu sous le nom de Bernard de Clairvaux, le futur saint fut d'abord Bernard de Fontaine, jeune noble élevé au sein d'une grande fratrie de six frères et une sœur. Son père Técelin (dit le Rouxou ou le Saur), seigneur de Fontaine-lès-Dijon était originaire d'une famille de la moyenne noblesse liée à d'importants groupes aristocratiques, comme les Châtillon, les La Roche Vanneau, et les vicomtes de la Ferté. Técelin était d'ailleurs un grand officier des ducs de Bourgogne et détenait le château de Châtillon pour le comte Henri II à l'époque où Bernard faisait ses études chez les chanoines de Saint-Vorles. Técelin contracta autour de 1180 un mariage hypergamique avec une femme de haute noblesse, Aleth de Montbart, du bourg du même nom[14].

Cette dernière était la fille de Bernard de Montbard, un des *optimates* du duc de Bourgogne, dont le futur saint tenait probablement son nom. Les frères d'Aleth, Rainard, Milon et Gaudry détenaient le plateau de l'Armonçon, Semur-en-Auxois, et la haute vallée de la Seine. Toutes les vies de saint Bernard insistent sur l'influence cruciale qu'eut sur lui la dévotion de sa mère. Selon un thème hagiographique récurrent[15], Guillaume de Saint-Thierry précise que sa mère «refusa toujours de faire nourrir ses enfants du lait d'un étrangère, comme si avec le lait maternel, elle dût les remplir de tout ce qui pouvait se trouver de bon en elle[16]». Il avait été très jeune dédié à une future vie monastique, envoyé étudier à l'école des chanoines de Saint-Vorles, peut-être sous l'influence de sa dévote mère. La mort de celle-ci, alors que Bernard n'avait que seize ou dix-sept ans semble avoir été une expérience très douloureuse. À vingt-et-un ans il rentra au monastère de Cîteaux fondé par Robert de Molesme en 1098.

L'histoire de la *conversio* de la parentèle de Bernard est bien connue. Elle est décrite dans sa vie comme un feu qui «s'attaquant de proche en proche à tout ce qui l'environne, finit par consumer même ce qui se trouve au-delà. Ainsi ce feu que le Seigneur avait envoyé dans le coeur de son serviteur, pour qu'il y allumât un incendie, s'attaque d'abord à ses frères, n'épargnant que le plus jeune d'entre eux, parce qu'il était dans un âge trop peu avancé encore pour prendre part au changement de vie de ses frères, et le plus âgé qui resta pour être

14. Voir J. Marilier, *Histoire de l'Église en Bourgogne*, Dijon, 1991; A. H. Bredero, *Bernard de Clairvaux. Culte et Histoire*, Turnhout, 1998; A. Louf, «Bernard abbé», dans *Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités...*, *op. cit.*, p. 349-379; J. Berlioz, *Saint Bernard en Bourgogne*, Dijon, 1990.

15. Voir D. Lett, «L'allaitement des saints au Moyen Âge. Un seul sein vénérable: le sein de la Vierge», dans *Allaitements en marge*, D. Bonnet, C. Le Grand-Sébille et M.-F. Morel dir., Paris, 2002, p. 163-174.

16. «Propter quod etiam alienis uberibus nutriendos committere illustris femina refugiebat, quasi cum lacte materno materni quodammodo boni infundens eis naturam», Guillaume de Saint-Thierry, *Vita prima Bernardi claravallensis*, livre I, chapitre 1 paragraphe 1, *PL* 185, col. 225-368.

la consolation de leur père, dévore ensuite ses primes, puis ses compagnons et ses amis, tous ceux qui pouvaient enfin concevoir l'espérance d'une conversion[17].» Le premier à le suivre fut son frère Barthélemy, qui n'avait pas encore commencé sa carrière militaire. André fit plus de difficulté, mais se rangea finalement à l'avis de Bernard. Guy, l'aîné, était marié et se sépara de sa femme pour le rejoindre au monastère. Cette dernière, dénommée Elisabeth se fit aussi moniale et devint ensuite prieure dans le monastère bénédictin de Jully-lès-Nonnains. Gérard et André, les deux derniers frères, finirent par se rendre à ses imprécations. Après la mort d'Aleth, Técelin rejoignit ses fils qui l'avaient délaissé pour le monastère. Le corps de la mère défunte, d'abord enterré à l'église Saint-Bénigne, rejoignit Clairvaux, pour achever l'absorption complète du premier cercle de la parentèle de saint Bernard. « Alors qu'il prêche en privé et en public, les mères cachent leurs fils, les femmes retiennent leurs maris, les amis se détournent mutuellement[18].» Il voit en chacun de ses proches un moine potentiel. Il emmène avec lui de nombreux cousins dont Geoffroy de la Roche-Vanneau, apparenté à son père, qui deviendra évêque de Langres, Robert de Châtillon, qui trahit un temps son ordre pour Cluny, avant de fonder l'abbaye cistercienne de Noirlac, et surtout Gaudry de Touillon, son oncle, qui se sépare de sa femme entrée au couvent des moniales de Molesme.

Saint Bernard refuse ainsi de passer par une étape considérée essentielle avant toute entrée dans la vie monastique: quitter sa parenté[19]. Tous ses frères vinrent avec lui à Cîteaux. Les premières terres qui furent données pour les nouvelles fondations de l'ordre, alors en pleine expansion, provenaient de dons de son père et d'autres de ses cousins[20]. Et il continua à entretenir des relations avec ses parents restés en dehors du monastère: citons par exemple le fait qu'il dédia un texte à la nouvelle chevalerie, les Templiers[21], dont son oncle, André de Montbard (1103-1156), était l'un des fondateurs, et devint le cinquième maître de l'ordre.

17. «Siquidem ab illa hora, sicut ignis qui comburit silvam, et sicut flamma comburens montes, hinc inde prius viciniora quaeque corripiens, postmodum in ulteriora progrediens: sic ignis quem miserat Dominus in cor servi sui volens ut arderet, primo fratres ejus aggreditur, solo minimo ad conversionem adhuc minus habili, seniori patri ad solatium derelicto, deinde cognatos, et socios, et amicos, de quibuscunque poterat esse spes conversionis», *ibid.*, livre 1 chapitre III, paragraphe 10, *PL* 185, col. 232.

18. «Jamque eo publice et privatim praedicante, matres filios abscondebant, uxores detinebant maritos, amici amicos avertebant; quia voci ejus Spiritus *Vita prima*», *PL* 235D.

19. Rejet appuyé par les références évangéliques: «qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi» (Mt, 10, 35-37), qui se marque souvent par un changement de nom, et le don de sa part d'héritage au monastère. Cette situation, abandonner la parenté de chair pour la parenté monastique, est fondatrice de nombreux modèles cénobitiques et érémitiques hérités de l'antiquité tardive, comme dans la vie de saint Martin, *cf.* A. BARBERO, *op. cit.*, chapitre 1.

20. R. FOSSIER, «L'installation et les premières années à Clairvaux (1115-1119)», dans *Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités... op. cit.*, p. 87.

21. *Liber ad milites Templi de laude novae militiae* édité dans: B. DE CLAIRVAUX, *Éloge de*

Entre frères et sœurs de la noblesse, le principal conflit qui puisse s'imposer concerne l'héritage, surtout à une époque où, bien que la primogéniture ne soit pas toujours la règle, les cadets restent défavorisés. Le seul épisode de la vie de saint Bernard concernant les problèmes de concurrence entre frères fut repris dans les trois *vitae* et jusqu'à la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine[22].

> Guy, l'aîné de tous, apercevant Nivard, le plus jeune de leurs frères, qui était encore enfant et se tenait dans la cour de la maison avec d'autres enfants, lui dit: «Allons, Nivard, tous nos biens sont à toi maintenant.» À ces mots, l'enfant répondit d'une manière peu enfantine: «Ainsi, vous prenez le ciel et vous me laissez la terre; le partage n'est pas égal.» Après avoir échangé ces paroles, ils s'éloignèrent; quant à Nivard, il resta à la maison avec son père, mais peu de temps après il alla rejoindre ses frères; il n'y eut ni père, ni proches, ni amis qui purent le retenir. Il ne restait donc plus de toute cette famille consacrée à Dieu, que le père déjà vieux, avec la fille dont nous parlerons aussi en son lieu[23].

Dans cet épisode de la vie du saint, conçu comme une anecdote exemplaire, la concurrence entre les frères est niée. Le patrimoine familial fut négligé par chacun des frères. L'épisode est d'autant plus frappant que c'est Guy, l'aîné, qu'avait mené une vie laïque avant de prendre l'habit, lequel qui annonce son refus d'hériter au benjamin Nivard. L'inversion est double. L'aîné propose son héritage au benjamin, et celui-ci replace immédiatement la concurrence dans un système spiritualisé: l'accès au ciel[24].

La conversion de ses frères par Bernard pourrait presque être lue comme une revanche du cadet (soumis à la vie monastique) entraînant, par sa force de conviction insistante, tous ses frères avec lui. Il replace du même coup

la nouvelle chevalerie – Vie de saint Malachie – Épitaphe, hymne, lettres, Œuvres complètes XXXI, Introductions, traductions, notes et index par P.-Y. EMERY, Paris, (Sources chrétiennes 367), 1990.

22. Voir note 10.

23. «Guido primogenitus fratrum suorum Nivardum fratrem suum minimum, puerum cum pueris aliis in platea: "Eia", inquit, "frater Nivarde, ad te solum respicit omnis terra possessionis nostrae." Ad quod puer non pueriliter motus: "Vobis ergo", inquit, "coelum, et mihi terra? Non ex aequo divisio haec facta est." Quo dicto abeuntibus illis, tunc quidem domi cum patre remansit, sed modico post evoluto tempore fratres secutus, nec a patre, nec a propinquis seu amicis potuit retineri. Supererat de Deo dicata domo illa pater senior cum filia, de quibus etiam suo loco dicemus», *Vita prima*, chapitre 3, paragraphe 17, *PL* 185, col. 232-233.

24. Au tout début du quinzième siècle, Jean Gerson réitère en quelque sorte l'image de la famille spiritualisée voulue par Bernard de Clairvaux, à ceci près qu'il était l'aîné de sa fratrie, et donc mieux placé pour donner des conseils et recommandations. Dans une lettre adressée à ses sœurs pour les engager à rester vierges et à s'occuper de leurs parents, il leur explique que leurs autres frères, devenus clercs ou moines, leur laisseront à disposition tout l'héritage parental pour leur permettre de subvenir à leurs besoins, voir F. LEDWIDGE, «Relations de famille dans la correspondance de Gerson», *Revue Historique*, 271, 1984, p. 1-23, et B. P. MCGUIRE, «Late medieval care and control of women: Jean Gerson and his sisters», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 92, 1997, p. 5-37.

la fratrie dans une égalité face à l'héritage et inverse ainsi les valeurs nobiliaires dans lesquelles la parenté s'était constituée. Et c'est bien la grande particularité de l'écriture hagiographique que de présenter la germanité, un lien par définition hiérarchisé selon l'ordre de naissance, comme un modèle d'égalitarisme. Précisons que l'ensemble de la fratrie ayant été convertie à Cîteaux, il s'agissait non seulement d'un héritage spirituel mais aussi matériel. Técelin avait lui aussi fait don de ses biens à l'abbaye quand il s'y retira.

Bernard et la «transgermanité»[25]

«Bernard quitta le toit, suivi de ses frères dont il était devenu le père et qui se regardaient comme ses enfants spirituels, puisqu'il les avait engendrés au Christ par la parole de vie[26].» La parenté spirituelle a la particularité de permettre une superposition des liens de parenté, qui serait impossible ou incestueuse dans le domaine de la parenté charnelle[27]. Dans le contexte cistercien, ces métamorphoses de la parenté sont associées à une grande valorisation des métaphores d'engendrement. La conversion était pensée comme une seconde naissance, dans laquelle Bernard se considère géniteur: « C'est moi qui t'ai engendré à la religion par mes leçons et mes exemples; c'est moi encore qui t'ai nourri de lait ; [...] tu as été enlevé de mon sein», écrit Bernard à son cousin Robert de Châtillon enfui à Cluny[28]. «Montrez-vous comme des mères quand vous réconfortez, comme des pères lorsque vous corrigez[29]», écrit-il dans ses sermons. En tant qu'abbé, Bernard alterne entre figure paternelle et maternelle. Mais il nous semble que c'est souvent le lien adelphique qui l'emporte, qui se surajoute aux deux précédents[30]. Un sondage

25. Joseph Morsel évoque à propos de la dévalorisation des liens charnels et des transferts opérés de la parenté de chair vers la parenté spirituelle une «déparentalisation» et plus récemment une «transparentalisation». Le second terme me semble particulièrement adapté au cas de saint Bernard car il n'exclut pas que la parenté spirituelle soit une véritable parenté, ni que des entrelacements puissent avoir lieu entre les deux, J. MORSEL (avec la collaboration de C. DUCOURTIEUX), *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent*, LAMOP-Paris I, 2007, p. 129.

26. «Egressus est de domo paterna Bernardus, pater fratrum suorum, cum fratribus suis, filiis suis spiritualibus, quos verbo vitae Christo genuerat», *Vita prima*, 3, 17, *PL* 185, col. 236.

27. À ce sujet, voir les analyses de J. BASCHET, *Le Sein du père... op. cit.*, p. 56.

28. B. DE CLAIRVAUX, *Lettre 1*, 10, (Sources chrétiennes 425), Paris, 1997.

29. *Sermons sur le cantique*, 23, 2. Sur ces métaphores, voir C. BYNUM, «Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some themes in Twelfth-Century Cistercian Writing», dans *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982, 110-168. Cependant, dans la continuité des études de Jérôme Baschet, l'on ne peut réduire les métaphores d'engendrement à une simple expression féminine. L'engendrement, le sein, restent pour Dieu comme pour Abraham, des images attribuées au masculin.

30. «Je remplacerai auprès de lui son père et sa mère, son frère et sa sœur», écrit-il en consolation aux parents du moine Geoffroy dans la *Lettre* 110, 2.

lexical dans le texte de la *Vita prima Bernardi* nous montre que les termes désignant des liens de germanité (*frater, soror, germanus, germana*) arrivent en première place des termes désignant la parenté primaire avec 43,9 % des occurrences[31]. À titre de comparaison, on notera que dans une compilation hagiographique comme la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine, comprenant un remaniement de la *Vita prima* parmi ses 178 chapitres, les liens de germanité ne se placent qu'en troisième position, après la paternité et la filiation, avec 20,9 % des occurrences[32].

Cette surreprésentation des liens de germanité est liée, dans la vie de Bernard, aussi bien à la vie monastique, qu'aux liens de sang qu'il entretenait avec certains moines. C'est cela qui entraîne à la fois une valorisation forte de ce lien mais aussi une grande confusion apparente dans les personnes désignées: qui sont les frères spirituels, et qui sont les frères charnels ? Une simple étude terminologique ne permet pas de le définir strictement, parce que souvent les statuts se recoupent. Cette ambiguïté des termes n'est pas seulement une convention de langage. Elle représente bien plutôt une ambiguïté et parfois une ambivalence volontaire de terminologie classificatoire: dans le cas des frères de Bernard, ils sont tous à la fois des frères charnels et des frères spirituels. Ce système complexe de désignation des liens de germanité possède en quelque sorte un équivalent en images.

En effet, dans certaines images, la synthèse entre paternité de l'abbé et germanité du moine s'exprime parfois plus efficacement que dans les textes. L'on trouve souvent dans les manuscrits hagiographiques l'image paternelle de l'abbé sermonnant ses moines[33]. Prenons l'exemple d'une image-frontispice de 1303, présente au premier folio d'un manuscrit des *Sermons sur le cantique* (fig. 1). Dans une initiale historiée dorée sur fond bleu cobalt occupant plus de la moitié de la page, est représenté l'intérieur d'une salle capitulaire de monastère. Sept moines sont figurés massés dans la courbe gauche du « U », l'un d'entre eux prenant des notes alors que les autres prient. On a l'impression que tous les moines ne font qu'un corps. Cela est accentué par un détail stylistique: les personnages et objets sont figurés légèrement vus du dessus, ce qui rappelle la vue que l'on peut avoir des salles capitulaires cisterciennes depuis le cloître, souvent construites quelques

31. Présence quantitative des termes de parenté primaire (déclinés): *frater/fraternus*: 84, *germanus/a*: 3, *soror*: 2, *mater*: 25, *pater*: 31, *filius/filia*: 38, *maritos*: 1, *uxor*: 6, *sponsus*: 1, *parens*: 3, *mares*: 2.

32. Cette étude lexicale a été réalisée dans le cadre d'une thèse de doctorat en préparation à l'EHESS: *Parenté, hagiographie et images chez Jacques de Voragine, c. 1265-1490*, sous la direction de Jean-Claude Schmitt.

33. Voir par exemple les images de certains manuscrits de la *Légende Dorée* du XIVe siècle, comme le Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 534 f. 152 (vers 1300), ou BNF, Fr. 241, f. 214 (daté de 1348) ou encore la célèbre et plus tardive illustration de Jean Fouquet du Musée Condé *Le Livre d'Heures d'Étienne Chevalier*, Ms. 71, f. 40 (c. 1450).

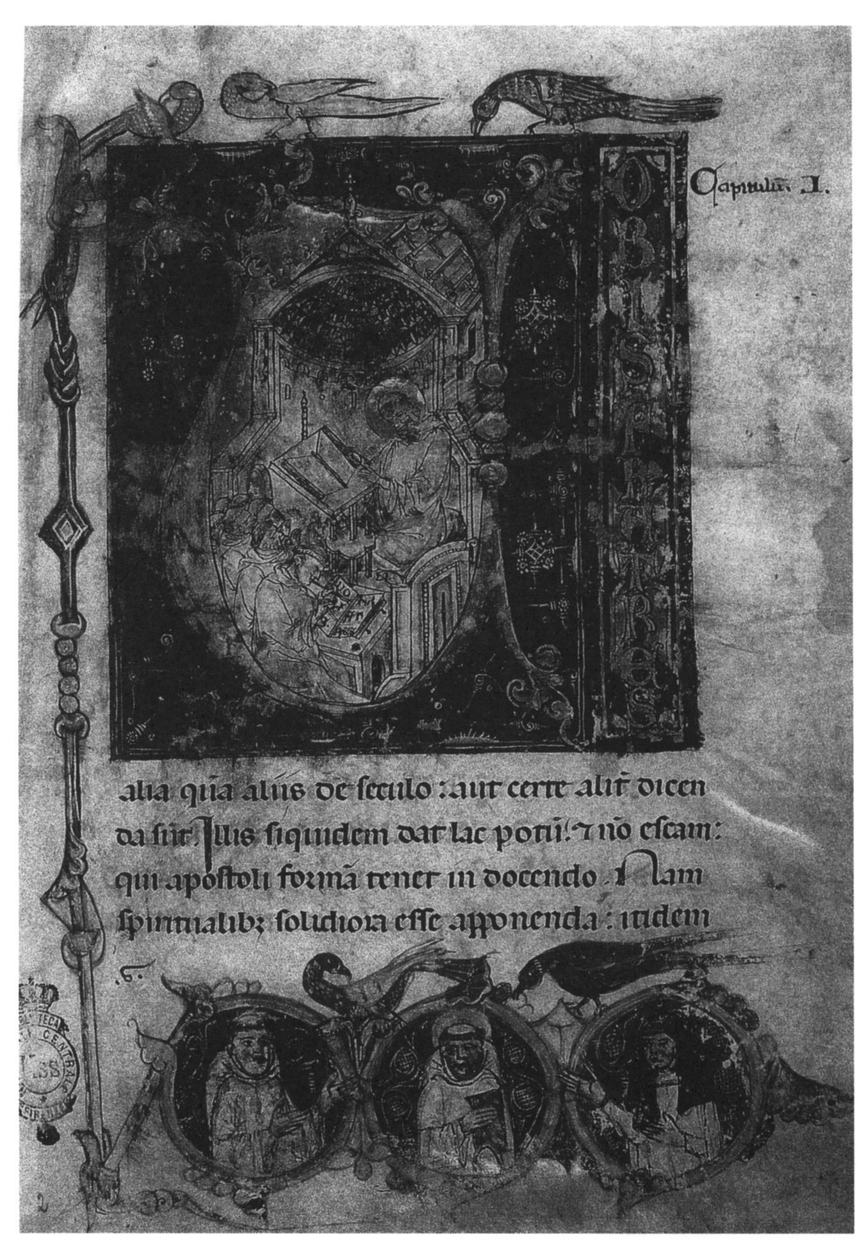


Fig. 1 : Bernard de Clairvaux, *Sermones super Cantica,* Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. Soppr. J.VI.22, f. 1v., Italie du Nord (Bologne ?), 1303.

Publié dans L. Dal Prà, (dir.), *Bernardo di Chiaravalle nell'arte italiana dal* XIV *al* XVIII *secolo*, Milan, 1990.

marches en contrebas. Occupant la plus grande partie de l'image, Bernard est inscrit avec amplitude dans l'espace, dans une position dominante, s'ouvrant sur la coupole. Le saint appartient au groupe de moines de l'initiale tout en les dominant. Nous avons ici à la fois l'image d'une paternité spirituelle de l'abbé et de la fraternité étendue des moines, dans laquelle ce dernier s'inclut. Le lien entre frères et père est souligné d'autant que Bernard n'est pas seulement un abbé, il est un saint. Au moment où est peinte cette image, un siècle et demi après sa mort, il est considéré comme le second père fondateur de l'ordre.

L'initiale historiée s'ouvre aussi sur des rinceaux hybrides végétaux et animaux, qui descendent jusqu'au bas de la page pour venir dessiner trois médaillons entrelacés. Le médaillon central propose une deuxième image du saint nimbé portant un livre à la main. Les deux autres représentent un moine et une moniale. Les trois médaillons sont de même taille et reliés les uns aux autres par des rinceaux. Le moine et la moniale sont tournés vers le saint les bras ouverts. Ils représentent des figures tutélaires des branches féminines et masculines de l'ordre, et offrent ainsi une image du lien horizontal qui unit ces abbayes-sœurs [34].

En revanche, les représentations de saint Bernard accompagné de ses frères et sœurs « selon la chair » ne sont pas très fréquentes au Moyen Âge. On connaît cependant un polyptyque des années 1365, conservé à l'Académie de Florence qui les représente (fig. 2). Ce polyptyque est constitué d'un panneau central représentant l'apparition de la Vierge à saint Bernard, et d'une prédelle représentant d'un côté le saint prêchant contre les hérétiques à Sarlat et de l'autre, le saint au milieu de ses frères/moines [35]. L'image principale figure le saint dans une relation de filiation par rapport à la Vierge, typique de la mariologie bernardine. La prédelle le représente dans une position dominante de père prédicateur. Celle qui nous intéresse ici met en valeur des liens plus horizontaux. Bernard siège au milieu des moines, ses frères spirituels placés légèrement en retrait par rapport à lui. Face à lui, cinq moines que l'on peut identifier comme ses frères de sang sont auréolés de lumière. Un seul se détache en avant, et se distingue par une plaie christique au côté. Il s'agit donc de celui qu'il a maintes fois désigné comme son frère le plus cher, Gérard. Il lui avait prédit une plaie au flanc s'il refusait la conversion. Celui-ci fut, selon la légende, réellement blessé lors d'une campagne militaire, et décida alors de rejoindre son frère à Cîteaux en 1112, avant de l'accompagner à Clairvaux (fondée en 1115).

34. La représentation des ordres monastiques selon une structure arborée, analogique à celle des arbres de parenté est fréquente mais n'existe cependant pas chez les Cisterciens, voir D. Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XIIe-XVe siècles)*, Paris, 2005, p. 258.

35. Les panneaux latéraux sont consacrés à saint Benoît et saint Jean l'Évangéliste à gauche, et à saint Quentin et saint Galgano à droite.

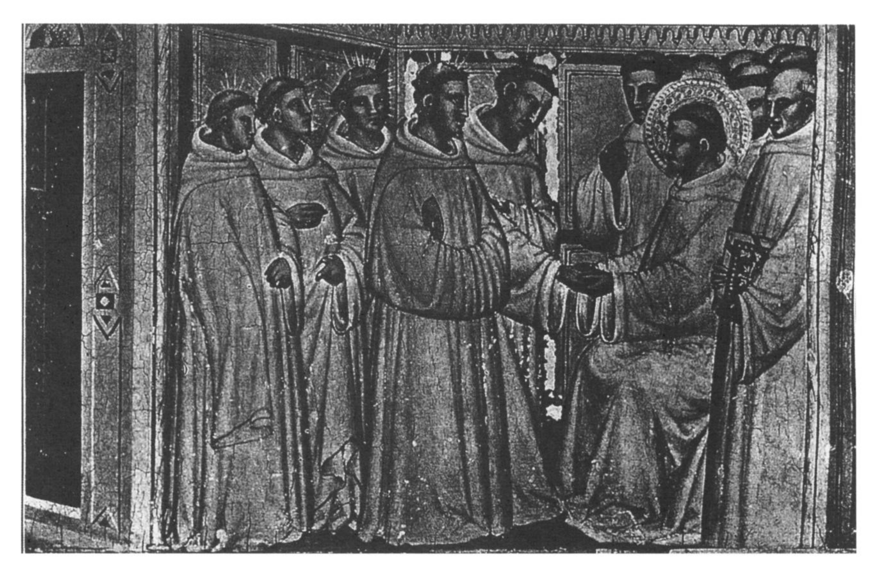


Fig. 2 : Matteo di Pacino (Maître de la chapelle Rinunccini), *Vision de saint Bernard (détail)*, Florence, Galleria dell'Accademia, c. 1365.

C'est à son frère Gérard que Bernard consacra l'un de ses sermons les plus célèbres, le vingt-sixième des *Sermons sur le Cantique*. On sait que Gérard, très proche de Bernard, était cellérier de l'ordre. Il fut tant célébré à Clairvaux qu'un culte local lui fut rendu à sa mort. Il accompagna Bernard dans son troisième voyage en Italie en avril 1137, et tomba là-bas gravement malade. Bernard pria pour sa guérison. Quand elle survint, elle fut considérée comme un miracle[36]. Il mourut peu de temps après son retour à Clairvaux, sans doute autour de 1139, alors qu'il n'avait pas cinquante ans.

C'est une véritable oraison funèbre en même temps qu'un traité sur les parentés charnelles et spirituelles que Bernard inséra dans ses sermons. La singularité de ce texte explique qu'il se soit très tôt diffusé, et ait suscité de nombreux commentaires du vivant même de son auteur. Il fit l'objet d'une critique virulente par Béranger de Poitiers, le disciple et défenseur d'Abélard: «Nous pourrions accepter les explications de notre auteur disert, s'il n'avait composé une tragédie plutôt qu'un commentaire. Car quand on ouvre son livre à certaines pages, il mentionne de façon inattendue la mort de son frère, pour les funérailles duquel il écrit presque deux cahiers[37].»

36. Au début du treizième siècle, Conrad d'Eberbach décrit en effet cette guérison comme un des nombreux miracles accordés à Bernard en précisant: «Comment le seigneur aurait-il méprisé son très humble serviteur qui plaidait sa cause avec un cœur brisé alors qu'il l'exauçait avec autant de facilité que de bénignité quand il le priait pour les autres ?», dans *Le grand Exorde de Cîteaux, ou récit des débuts de l'ordre cistercien*, traduit du latin par A. PIEBOURG, J. BERLIOZ dir., Turnhout, Cîteaux-*Commentarii cistercienses*, 1998, p. 132.

37. *PL* 178, col. 1865, passage traduit dans l'Introduction de BERNARD DE CLAIRVAUX,

Bernard écrivait: « Qu'ai-je à faire de ce cantique, moi qui suis dans l'amertume ? La douleur cuisante détourne mon attention[38]. » La douleur qu'il éprouve à la mort de son frère l'amène ainsi à un commentaire sur les liens adelphiques charnels et spirituels: « Il était mon frère par le sang, mais plus encore par la vocation religieuse[39]. »

Il est intéressant de suivre avec précision le déroulement de son raisonnement. Dans une première partie, Bernard bat sa coulpe. Il spiritualise sa douleur en expliquant qu'elle provient d'une immixtion des âmes (*homo unanimis*), lien indissoluble comme celui du mariage grégorien, qui faisait correspondre la séparation à un divorce: « Ô, séparation très amère, que seule la mort pouvait effectuer, vivant, m'aurais-tu délaissé ma vie durant ? Cet horrible divorce ne pouvait être que l'œuvre de la mort. Qui donc n'aurait épargné le lien si doux de notre amour mutuel, sinon la mort, ennemie de toute tendresse ? Oui, vraiment, c'est la mort qui, en enlevant l'un de nous, dans sa fureur a fait périr les deux. N'est-ce pas la mort pour moi aussi ?[40] ». Au troisième chapitre, nous restons dans la description d'un abandon: « Tu connais la situation où je croupis, où tu m'as abandonné: personne qui me tende la main[41]. » Le quatrième chapitre décrit avec plus de précision la nature de leur lien. Gérard, s'occupant des affaires matérielles, laissait Bernard libre de se consacrer aux choses de l'esprit. Il fait ainsi référence à une image adelphique fameuse : le modèle des deux sœurs évangéliques Marthe et Marie. Bernard ne les cite pas, mais c'est ainsi que glose le *Grand exorde de Cîteaux*[42]. Il cite aussi les dernières paroles de Gérard, qui furent reprises dans le *Grand exorde*: « Mon Dieu, tu sais que dans la mesure de mes possibilités, j'ai toujours désiré la paix, pour m'occuper de mon âme et pour vaquer à toi, Seigneur. Mais j'étais impliqué par la crainte de toi, la volonté des frères, le désir d'obéir, et surtout l'amour fraternel (*germana dilectio*) pour celui qui était à la fois mon abbé et mon frère[43]. » Le chapitre 5 du texte énumère toutes les qualités et les fonctions de Gérard, et ce en quoi Bernard lui était redevable. Mais il s'interrompt et dit: « Je parle à des gens qui savent tout cela

Sermons sur le Cantique, II, Sermons 16-32, *op. cit.*, p. 27.

38. « Quid mihi et cantico huic, qui in amaritudine sum? Vis doloris abducit intentionem [...] », *ibid*, Sermon 26, 18, 3.

39. « Frater erat genere, sed religione germanior », *ibid.*, 4.

40. « Amarissima separatio, et quam non posset omnino efficere, nisi mors ! Quando enim me vivus vivum desereres? Omnno opus mortis, horrendum divortium. Quis enim tam suavi vinculo mutui nostri non pepercit amoris, nisi totius suavitatis inimical mors? Bene mors quae unum rapiendo, duos furiosa peremit. Annon mors etiam mihi ? », *ibid.*, 4.

41. « Scis ubi verser, ubi iaceam, sibi reliquere me: non est qui porrigat manum », *ibid.*, 6.

42. *Le grand exorde de Cîteaux... op. cit.*, partie 3, chapitre 2.

43. « Deus, inquit, tu scis quoad quantum in me fuit, semper optavi quietem mihi intendere, vacare tibi. Sed implicitum tenuit timor tuus, et voluntas fratrum, et studium oboediendi, super omnia abbatis pariter et fratris germana dilectio », *Sermons sur le Cantique..., op. cit.*, 26, 6.

(*Rom.* 7, 1), et qui pourraient en dire encore plus à ce sujet. Je me retiens cependant, "parce qu'il est mon frère et ma chair" (*Gen.* 37, 27)[44].»

Le dernier chapitre est une synthèse et une auto-justification. Selon Bernard, ce n'est pas le lien du sang qui fait sa proximité avec Gérard. «Je pleure Gérard, c'est Gérard qui est en cause, mon frère selon la chair, mais l'homme le plus proche de moi selon l'esprit, mon compagnon dans la poursuite du même but. Mon âme était attachée à la sienne; et de deux elles n'en faisaient plus qu'une, non par la consanguinité, mais par l'harmonie. Certes, les liens charnels n'étaient pas absents, mais c'était plutôt l'affinité spirituelle, l'accord de nos âmes, la conformité de nos mœurs qui nous unissaient[45].» On voit bien ici combien la parenté charnelle ne se rachète que parce qu'elle est spiritualisée, améliorée par l'union de l'âme[46]. Et cette parenté est à la fois calquée sur celle du corps, mais bien différente dans la catégorisation des liens et de leurs possibles superpositions: «Gérard était à moi, oui, à moi. Comment n'aurait-il pas été mien, lui qui fut mon frère par le sang, mon fils par la profession religieuse, mon père par la sollicitude, mon compagnon par l'accord de nos esprits, mon intime par l'affection? Il m'a quitté: je le sens, je suis blessé, et ma blessure est grave[47].»

Dans ce sermon, Bernard et Gérard passent par tous les liens de parenté: matrimonial d'abord, fraternel ensuite et paternel finalement. Devenant père de son frère, il s'affirme aussi comme étant son fils, pour relativiser la position dominante sur tous les frères de sa position d'abbé. Il en vient ainsi au plus haut degré d'immixtion et d'ambiguïté dans les catégories des liens de parenté. N'oublions pas qu'il était aussi le père et frère de son propre père, ce dernier ayant fini ses jours dans le monastère. La pseudo-parenté monastique aplanit les liens, les «horizontalise» à l'extrême puisque tous les hommes chrétiens sont frères. Mais cet aplanissement va aussi de pair avec une exaltation d'un lien plus vertical, la paternité qui lie de manière pyramidale les moines à un même père, l'abbé.

44. «Scientibus ista loquor, et adhuc, plura his de illo maiora compertis. Parco tamen, quia caro mea et frater est», *ibid.*, 7.

45. «Girardum lugeo: Girardus in causa est, frater carne, sed proximus spiritu, socius proposito. Adhaesit anima mea animae illius; et unam fecit de duabus, non consanguinitas, sed unanimitas. Carnis quidem necessitudo non defuit; sed plus iunxit societas spiritus, consensus animorum, morum conformitas», *ibid.*, 9.

46. C'est une thématique que l'on retrouvera dans la correspondance de Jean Gerson. Le culte que ce dernier voue à Joseph et à la sainte famille va de pair avec sa volonté de façonner sa famille à cette image. Ses parents devaient atteindre un haut degré de spiritualité, et les autres devaient embrasser la vie mystique. Il eut d'ailleurs peu de considération pour la seule de ses sœurs qui s'était mariée. Voir F. LEDWIDGE, *art. cit.*, p. 20.

47. «Meus Gerardus erat, meus plane. An non meus, qui frater sanguine fuit, professione filius, sollicitudine pater, consors spiritu, intimus affectu? Is recessit a me: sentio, laesus sum, et graviter. Ignoscite filii, immo, si filii, vicem dolete paternam», *Sermons sur le Cantique...*, *op. cit.*, sermon 26, 9-10.

La complexité exemplaire des liens dans la parentèle de saint Bernard n'avait pas échappé aux enlumineurs qui choisirent parfois ce thème pour illustrer la vie du saint. On peut prendre l'exemple de deux images présentes dans des manuscrits de la fin du quinzième siècle: le *Miroir Historial* du musée Condé (fig. 3) et la *Légende Dorée* de la Bibliothèque nationale de France (fig. 4) et, dont on pense que les miniatures ont été exécutées par des artistes parisiens assez proches l'un de l'autre[48]. Le *Miroir historial* représente l'entrée de Bernard et de ses frères et sœur à Cîteaux en figurant trois groupes de personnages distincts. À gauche, autour de Técelin, trois garçons sont présentés en habits laïcs, l'un d'entre eux marquant le passage d'un état à l'autre en enfilant son habit[49]. À droite de l'image se trouve le groupe des femmes, au sein duquel Aleth offre sa fille aux moniales. Remarquons que le nom d'Aleth n'est pas inscrit sur l'image comme celui de Técelin, et que les femmes sont placées à gauche de l'abbé, dans la partie la moins valorisée de l'image. L'image est latéralisée selon des critères de genre. Au centre, l'abbé Étienne Harding accueille entre ses bras un jeune moine (sans doute un frère de Bernard), tandis que le saint nimbé est déjà placé à sa gauche. Chacun des groupes de personnages est construit sur une structure pyramidale que surplombe une figure paternelle (Étienne Harding au centre, Técelin à droite) ou maternelle (l'abbesse), mais l'ensemble de ses groupes est dominé par la figure imposante de l'abbé. L'image du lien de germanité entre les frères de sang et les moines est mise en valeur par leur petite taille qui les place sur un pied d'égalité. L'image de la *Légende dorée* rend la structure de double inclusion plus visible encore, plaçant au sommet de la pyramide la figure tutélaire de Bernard, reconnaissable à son nimbe. L'«horizontalisation» de son lien avec les moines est marqué par le fait que ces derniers sont assis à la même hauteur, tandis que le lien vertical de paternité s'exprime par sa position surplombante et par sa grande taille. Elle est figurée aussi par le fait que, comme Étienne Harding dans l'image précédente, il accueille entre ses bras un jeune moine. Aleth et Técelin sont plus petits que Bernard (ils sont ses enfants) mais plus grands que leurs autres enfants représentés à leurs côtés, leurs cinq fils probablement, qui rejoindront par la suite le monastère. Ces

48. Voir FR. AVRIL et N. REYNAUD, *Les Manuscrits à peinture en France 1440-1520*, Paris, 1993, notice 138 p. 258. Le *Miroir Historial* est attribué à Maître François, artiste parisien jusque dans les années 1480, alors que le BNF, fr. 244-245 fut sans doute commencé par le même artiste (folios 1-4) avant d'être repris par l'héritier de son atelier, que l'on nomme le maître de Jacques de Besançon. Il est très possible que l'image de la *Légende dorée* ait été inspirée par celle du *Miroir historial*, bien qu'elles diffèrent quelque peu par leur iconographie.

49. Dominique Donadieu-Rigaut, dans une étude sérielle d'images de prises d'habit, en particulier de saint Benoît, relève combien cette scène est le lieu privilégié de la prise de rôle symbolique du père (celui qui confère le vêtement). D. DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux...*, *op. cit.*, p.102.



Fig. 3 : Vincent de Beauvais, *Miroir historial*, Musée Condé, Ms. 722, f. 210., Maître François, Paris, v.1470-80.

Publié dans M. PASTOUREAU, et G. DUCHET-SUCHAUX , *La Bible et les saints, Guide iconographique*, Paris, 2006.

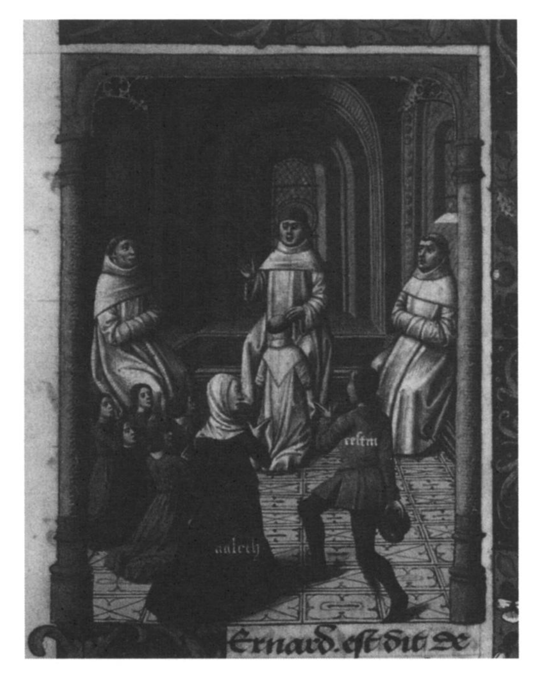


Fig. 4
Jacques de Voragine, *Légende Dorée*, BNF, Fr. 245, f. 55, Maître de Jacques de Besançon, Paris, c. 1480-1490.

Publié dans www.mandragore.bnf.fr.

deux exemples sont ainsi deux tentatives de transposition en images de cette «parenté-gigogne» qui font que l'on peut être père de son propre père, et frère de ses enfants.

Mais ces images, peintes longtemps après que Bernard a rejoint le grand cortège des mythes hagiographiques, réinterprètent en fonction des outils iconographiques qui sont les leurs, et s'inscrivent dans une revalorisation des larges parentèles. C'est à cette époque que se développe, suite à la vision de sainte Colette en 1406, l'image de la sainte parenté de la Vierge, et du triple mariage de sainte Anne avec ses petits groupes ternaires de parents[50]. Elles ne correspondent pas non plus à l'historique de la conversion des frères, qui ne s'est pas faite de manière collégiale. Un membre de la fratrie a résisté plus que les autres à cette conversion, c'est sa sœur Hombeline.

Frère et sœur, passion secrète[51]

La relation entre saint Bernard et son unique sœur Hombeline est, dans les *vitae*, racontée bien après l'histoire de la conversion de ses frères. L'épisode principal est celui d'une visite qu'elle a rendue à ses frères qui refusent de la rencontrer:

> Leur sœur, qui était restée dans le monde où elle s'était mariée, y menait une vie toute mondaine, au milieu de tous les dangers qui accompagnent les richesses de la terre; un jour pourtant, Dieu lui inspira la pensée d'aller voir ses frères; mais lorsqu'elle fut arrivée pour voir son vénérable frère, et qu'elle attendait avec une suite nombreuse et magnifique qu'il vînt recevoir sa visite, Bernard ne lui témoigna que de l'horreur et une sorte d'aversion comme pour une personne qui aidait elle-même le démon à dresser des pièges aux âmes pour les prendre, et il ne voulut point se montrer à elle pour recevoir sa visite. En apprenant son refus, cette femme se sentit toute couverte de confusion, et, profondément affligée de voir qu'aucun de ses frères ne daignait se déranger pour la recevoir, elle ne put s'empêcher de fondre en larmes en entendant les reproches que son frère André, qu'elle avait trouvé à la porte du monastère, lui adressait au sujet du luxe de vêtements dont elle environnait le fumier de son corps[52].

50. Par exemple la *Sainte parenté* du Maître de la Sainte Parenté, Cologne, Wallraf-Richartz-Museum, ou dans le manuscrit déjà cité BNF fr. 244-245, fol. 84; sur ce thème voir J. WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècle)*, Paris, 1989, p. 307-308.

51. Voir *Eros Philadelphe, Frère et sœur, passion secrète*, colloque de Cérisy, W. BANNOUR et P. BERTHIER (dir.) Paris, 1992.

52 «Soror quoque eorum in saeculo nupta, et saeculo dedita, cum in divitiis saeculi periclitaretur, tandem aliquando inspiravit ei Deus ut fratres suos visitaret. Cumque venisset quasi visura venerabilem fratrem suum, et adesset cum comitatu superbo et apparatu, ille detestans et exsecrans eam tanquam rete diaboli ad capiendas animas, nullatenus acquievit exire ad videndum eam. Quod audiens illa, confusa, et compuncta vehementer, cum ei nullus fratrum suorum occurrere dignaretur, cum a fratre suo Andrea, quem ad portam invenerat monasterii, ob vestium apparatum stercus involutum argueretur, tota in lacrymas resoluta», *Vita prima*, 6, *PL*. 185, Col. 244.

Hombeline promet alors de suivre tous les conseils qu'il lui donnera si Bernard daigne la rencontrer. Il lui recommande alors de vivre selon les préceptes de l'Église et d'abandonner tout culte de l'apparence. Elle suit « religieusement » ses conseils au point de « mener la vie d'une ermite dans le monde ». Jusqu'au jour où son mari, devant ses demandes répétées, accepte qu'ils se séparent. « Profitant donc de la liberté qu'elle avait si longtemps désirée, elle se rendit au monastère de Jully, et y consacra à Dieu le reste de sa vie, parmi les saintes femmes qui s'y trouvaient déjà réunies. Là, le Seigneur lui fit la grâce de l'élever à un tel degré de sainteté, qu'elle montra bien, non moins par l'âme que par le corps, qu'elle était sœur de tous ces hommes de Dieu[53]. » Elle suivit si bien les conseils de son frère qu'elle devint même prieure de Jully, juste après Elisabeth, sa belle-sœur, épouse de Guy. Car c'est un prieuré de bénédictines, et non un monastère cistercien que Bernard recommanda à sa sœur ; preuve supplémentaire de la différence de traitement qu'il marque entre ses frères et sa sœur[54]. Cet épisode se présente donc comme une variation sur le thème de la pécheresse repentie à laquelle elle s'identifie elle-même : « C'est précisément parce que je suis pécheresse que je recherche l'entretien des saints, et si mon frère méprise mon corps, que le serviteur de Dieu ait pitié de mon âme[55]. » Cet épisode du rendez-vous refusé puis accordé fut mis en images à plusieurs reprises, notamment dans le *Ci-nous dit*, recueil d'*exempla* enluminé vers 1330[56]. Celui-ci synthétise l'épisode en trois affrontements de couples adelphiques. Un moine (son frère André) est présenté face à saint Bernard (pour lui demander s'il recevra sa sœur). André se retrouve face à Hombeline vêtue en aristocrate et lui signifie de la main son refus. Le dernier couple est celui de la réconciliation : Hombeline vêtue en quasi-moniale, corps et tête couverts, est représentée face à saint Bernard. Un autre manuscrit, datant du deuxième quart du quatorzième siècle, connu sous le nom de *Légendaire angevin-hongrois*, illustre également cet épisode, en y ajoutant

53. « Illa vero optata libertate potita, monasterium Julleium adiens, cum sanctimonialibus inibi Deo servientibus reliquum vitae suae Deo vovit : ubi tantam ei Dominus gratiam contulit sanctitatis, ut non minus animo quam carne illorum probaretur virorum Dei esse germana », *Vita prima*, *PL* 185, col. 245

54. C'est la même remarque que l'on peut faire pour Jean Gerson au quinzième siècle, qui ne veut pas de couvent pour ses sœurs à qui il recommande de rester vierges ensemble dans la maison familiale. Une seule d'entre elles finit par se marier contre l'avis de son frère, F. LEDWIDGE, *loc. cit.*, et B.P MCGUIRE, *loc. cit.*

55. « Quia enim peccatrix sum, idcirco consilium et colloquium bonorum requiro. Et si despicit frater meus carnem meam, ne despiciat servus Dei animam meam », *Ibid*, *PL* 185, col. 242.

56. *Composition de la sainte écriture, ou le « Ci nous dit »*, Chantilly, musée Condé, ms. 26. Le texte fut écrit dans les années 1313-1330 par un auteur anonyme, Christian Heck date le manuscrit des environs de 1330. Selon François Avril, l'enlumineur pourraît être Mahiet, que l'on identifie avec Matthieu le Vavasseur, clerc normand, qui dirigeait un atelier à Paris vers 1330-1350, C. HECK, « Description et mémoire du texte dans les enluminures du "Ci nous dit" », *Le Texte de l'œuvre d'art*, Strasbourg, 1998, p. 19-31.

une scène inédite (fig. 5)[57]. Ce manuscrit a la particularité de représenter des feuillets entièrement enluminés avec pour seule indication textuelle une ligne de texte au-dessus de chaque image. Les deux scènes du registre inférieur représentent la même scène que celle du *Ci nous dit*. La séparation entre le frère et la sœur est plus marquée que dans cette dernière par la présence d'une architecture autour des moines renvoyant au monastère auquel la jeune femme richement vêtue ne peut accéder. Si l'identification de la première image ne fait pas de doute – la vision de la nativité du Christ par saint Bernard – la deuxième saynète est plus équivoque. On y voit le saint dans un intérieur, allongé au lit avec une femme. Juste en dessous, il est à nouveau représenté (on le reconnaît à son nimbe) allongé dans les eaux d'une rivière. Cette scène rappelle un épisode de sa *vita*: «En effet, un jour que, dans un mouvement de trop grande curiosité, il avait arrêté pendant quelque temps les yeux sur une femme, à peine rentré en lui-même, il rougit de soi, au fond de son coeur, se charge de se punir lui-même sévèrement de sa faute, et va se précipiter



Fig. 5: *Légendaire Angevin Hongrois*, B.A.V Vat. Lat. 8541 f. 88v., Bologne?, c. 1325-1350.

57. Sur ce manuscrit commandé par la cour des Anjou-Hongrois et enluminé dans un style bolonais, voir B. ZSOLT SZAKÁCS, «Le culte des saints à la cour et le *Légendier des Anjou-Hongrie*», dans *L'Europe des Anjou* (catalogue de l'exposition à l'abbaye de Fontevraud), Paris, 2001, 195-201.

jusqu'au cou dans un étang glacial, qui était près de là ; il y demeure jusqu'à ce que, pâle de froid, il ait senti, par un effet de la grâce coopérante, le feu de la concupiscence charnelle se glacer en lui[58].» Mais la légende du texte explique sans ambiguïté que cette image le représente couché avec sa sœur, et que pour éviter la fornication, il se jeta dans l'eau[59]. L'épisode de la sœur tentée par les richesses du monde s'est ici doublé d'une image d'elle en femme tentatrice[60].

La relation de Bernard avec son unique sœur peut sembler à première vue proche de celle qu'il a eue avec ses frères. Elle fut convertie à l'habit monastique, après avoir renoncé à son mariage, tout comme Guy, dont elle retrouve l'épouse dans son prieuré. Pourtant, dans le texte sur sa conversion, racontée dans un autre chapitre de la *vita* que celui de ses frères, comme dans son iconographie, le conflit et la tentation des valeurs terrestres (richesses, vêtements, mariage, concupiscence), sont davantage mises en évidence. Bernard choisit d'ailleurs de l'orienter vers une abbaye bénédictine, et non cistercienne. Le lien frère-sœur se distingue catégoriquement du lien entre frères. Hombeline est la sœur, une femme vouée de toutes façons à ne pas embrasser le même genre de vie que le reste de la fratrie.

Ce parcours au sein de la fratrie du père spirituel des cisterciens présente à la fois des caractéristiques exemplaires, par la façon précise dont il dessine les contours de la parenté spirituelle, et des spécificités, liées à la situation et sans doute à la personnalité singulière de l'abbé. Elevé au sein d'une large fratrie nobiliaire, Bernard est un cadet qui par sa force de persuasion, relevée par tous ses contemporains, parvint à ce que ses frères et sœurs renoncent aux attraits de la vie chevaleresque et maritale. Cette influence d'un moine fervent au sein d'une fratrie n'est pas rare au XIIe siècle. Pierre le Vénérable eut par exemple trois frères, Jourdan, Pons et Armand, qui furent respectivement abbé de Chaise-Dieu, de Vézelay et de Maglieu. Son autre frère Héracle devint archevêque de Lyon. Abélard, l'ennemi de saint Bernard, eut lui aussi un frère

58. «Cum enim aliquando curiosius aspiciendo defixos in quam dam oculos aliquamdiu tenuisset, continuo ad se reversus, et de semetipso reubescens apud semetipsum, in seipsum ultor severissimus insiliens, tamdiu inibi permansit, donec pene exsanguis effectus, per virtutem gratiae cooperantis etiam a calore carnalis concupiscentiae totus refriguit», *Vita prima*, III, 6, *PL* 185, col. 230.

59. Transcription de la légende : «II Q(uo)m(odo) iacebat cu(m) sorore sua. Et occulte surgens posuit se i(n) aq(ua)m ut fornicat(io) s(ibi) n(on) eve(n)it.»

60. L'inceste adelphique consommé ou non est un motif récurrent dans l'hagiographie médiévale, et sa prohibition par les clercs comme un crime terrible est fréquente et répétée, parfois moteur d'un choix de conversion, A. GUERREAU-JALABERT, «Grégoire ou le double inceste, le rôle de la parenté comme enjeu (XIIe-XIXe siècle)», dans *Réception et identification du conte depuis le Moyen Âge*, textes réunis par M. ZINK et X. RAVIER, Toulouse, 1987, p. 21-38 et D. LETT, *Histoire des frères et sœurs*, Paris, 2004, p. 198.

chanoine de la cathédrale de Chartres, Porchaire. Mais dans le cas de Bernard, la fratrie refusa de se scinder entre différents ordres. Selon la *Vita tertia*, « André dit à Bernard : faites en sorte qu'aucun de nos frères ne reste dans le siècle, autrement il faudrait le couper par la moitié, car il ne saurait vivre séparé ni de vous ni d'eux[61]. » Bernard recréa ainsi au sein du monastère une parenté spirituelle qui non seulement était constituée sur le modèle de sa parenté charnelle, mais qui se superposait aussi exactement à celle-ci.

Il nous montre aussi comment le lien adelphique caractérisé par sa hiérarchie selon l'ordre de naissance devient par sa spiritualisation un lien horizontal, égalitaire. L'intérêt des écrits qu'il nous a laissés évoquant les juxtapositions des liens de parenté est essentiel pour la compréhension du fonctionnement de la parenté monastique à une époque réformiste. L'écart qui se redéfinit entre clercs et laïcs est essentiellement marqué par le refus ou l'acceptation du mariage qui devint un sacrement en 1181. Parce que les liens de germanité sont dénués de toute référence à la sexualité, ils sont les plus facilement « spiritualisables », et peuvent se conjuguer à l'amitié et à la *caritas*. La fusion de la germanité avec la paternité, et le ré-engendrement spirituel semblent avoir purifié ces liens, dont Bernard « euphémise » systématiquement le caractère charnel.

L'enchevêtrement des liens de filiation et de germanité qui font la spécificité de cette parenté spirituelle a parfois trouvé leur forme la plus accomplie dans des images, qui parviennent par des constructions inclusives et hiérarchisées, à rendre compte du lien de filiation, qui lie Técelin à ses fils, et du lien supérieur qui lie Bernard abbé à tous les membres de sa parentèle.

La question est différente lorsqu'il s'agit de la relation entre Bernard et Hombeline. Raymond Jamous, qui étudia le lien frère-sœur dans le nord de l'Inde (chez les Meo), remarque le fait que dans ce type de relation, le lien est à la fois celui d'une parfaite identité et d'une différence absolue, contrairement à celui qui unit les frères qui comporte uniquement la première caractéristique, et à celui qui relie mari et femme qui ne contient que la deuxième[62]. Comme l'écrit aussi Françoise Héritier, le lien frère-sœur est celui « dans lequel l'identité des frères devient différence[63]. » La différence de genre entre les deux germains accentue l'écart bien mis en valeur par l'iconographie de la rencontre avec Hombeline à Cîteaux, et sa transformation vestimentaire, pensée comme une métamorphose spirituelle. Cela nous montre combien le lien adelphique doit être pensé en fonction du genre des germains qui est un caractère distinctif essentiel.

61. « Andreas Bernardo dixit : "Ecce, date operam ne quis fratrum nostrorum in saeculo maneat : alioquin scinde medium, quoniam nec a vobis, nec ab illis separari tolerabile est" », *Vita tertia*, III, *PL* 185, col. 525.

62. R. Jamous, *La Relation frère-sœur, parenté et rites chez les Meo de l'Inde du* Nord, Paris, 1991, p. 225.

63. F. Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, EHESS, 1980, p. 171.

Dans les œuvres de Bernard de Clairvaux, les liens du sang restent centraux, et le sermon singulier que Bernard écrit à son frère le montre. Ce sermon s'inscrit dans la filiation de l'oraison funèbre prononcée par saint Ambroise pour son frère Satyrus, auquel il a été comparé. Mais il montre davantage qu'entre les frères spirituels, certains sont plus importants que d'autres. Ce sermon est beaucoup plus long et plus lyrique que celui qu'il écrit à dom Humbert (un moine de Clairvaux, frère uniquement spirituel) mort quelques années plus tard[64]. Saint Bernard évoque davantage les possibilités d'immixtion et de superposition entre parenté charnelle et spirituelle que leur concurrence. Le lien charnel est présenté dans ces exemples comme une qualité supplémentaire, qui augmente la proximité spirituelle. La parenté spirituelle peut inclure la parenté charnelle sans se limiter à celle-ci. « Le sang, comme chacun sait est plus épais que l'eau / Mais l'eau est plus vaste, grâce à Dieu, que le sang[65]. »

Chloé Maillet, EHESS/GAHOM, 2 rue Vivienne, F-75002 Paris

Bernard de Clairvaux et la fratrie recomposée

L'entrée en monachisme implique, selon l'idéal ascétique, d'abandonner sa fratrie biologique pour une nouvelle fratrie soudée par des liens spirituels. L'étude proposée convoque l'exemple de Bernard de Clairvaux (1090-1153), qui convertit l'ensemble de ses frères charnels (qui le suivirent à Clairvaux) et sa sœur (qui devint moniale au couvent bénédictin de Jully). Il nous présente ainsi un cas singulier dans lequel parenté charnelle et parenté spirituelle parviennent, au prix de conflits et de conversions fermement orchestrés par le futur saint, à se superposer exactement. Impliqué personnellement par le problème de définition du lien adelphique, il présente dans un sermon sur le *Cantique des cantiques* consacré à la mort de son frère Gérard une définition de la hiérarchie entre les liens de parenté. Le cas de saint Bernard, symptomatique de la réorganisation des représentations de la parenté au temps du monachisme réformé, devint exemplaire et fut la source d'images figurant la parenté spirituelle au XIVe et XVe siècle.

64. « Tu m'as pris mes frères selon la chair, qui l'étaient plus encore par l'esprit, et qui étaient sages à tes yeux aussi bien pour tes intérêts que pour les affaires de ce monde. Tu les as retirés d'ici les uns après les autres, eux qui portaient mon fardeau, ce fardeau très pesant que tu m'as imposé. De tous ceux qui m'étaient si précieux, il m'en restait un, presque seul, Humbert, ami d'autant plus cher qu'il était plus ancien, et tu l'as pris parce qu'il était à toi. Je reste seul devant l'adversité, je meurs moi-même en chacun d'eux, et tu as fait déferler sur moi tous les flots. » *In obitu domni Humberti*, cité dans *Le grand exorde de Cîteaux…*, *op. cit.*, p. 140.

65. « Blood, as all men know, than water's thicker / But water's wider, thank the Lord, than blood », A. Huxley, *Leda*, "Ninth Philosopher's Song", dans *Verse and a comedy, Early poems, Leda, The Cicadas, the world of light,* London, 1946, Dans cet aphorisme, Huxley détourne le sens du proverbe bien connu des Anglo-saxons, « Blood is thicker than Water », sur lequel s'appuya David Schneider pour critiquer l'anthropologie de la parenté dans *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, 1984.

Bernard de Clairvaux – cisterciens – parenté spirituelle – fratrie – iconographie.

Bernard of Clairvaux and recomposed sibship

According to ascetic ideals, becoming a monk implies relinquishing one's carnal brotherhood for a spiritual one. The present paper presents the example of Bernard of Clairvaux (1090-1153), who converted all his brothers (who followed him to Clairvaux) and his sister (who became a nun in the Benedictine monastery of Jully). The conversions were some time conflictual, but they allowed the future saint to make his carnal and spiritual kinship coincide. This even lead him to propose a definition of the hierarchy between the different bounds of kinship in a famous sermon on the *Song of Songs*, dedicated to his brother Gerard's death. The example of Bernard can be read as a symptom of how the representation of kinship was reorganised in the time of Reformed monachism. It was also used as a model for images representing spiritual kinship in the XIVth and XVth centuries.

Bernard of Clairvaux – cistercians – spiritual kinship – sibship – iconography.

Médiévales 54, printemps 2008, p. 35-52

Laurence LELEU

FRÈRES ET SŒURS ENNEMIS DANS LA GERMANIE DU Xe SIÈCLE

Le thème des frères ennemis est omniprésent dans la littérature comme dans l'histoire comme le montrent les exemples de Seth et Osiris, Caïn et Abel, ou encore Romulus et Remus : deux ou plusieurs fils, mais un seul trône, un héritage, un honneur, et c'est le conflit. On en a de multiples exemples pour l'ensemble du haut Moyen Âge, qu'il s'agisse des fils et des petits-fils de Clovis, dont les guerres fratricides pimentent le récit de Grégoire de Tours, ou des rivalités entre Charles le Chauve et ses frères Lothaire et Louis le Germanique relatées par Nithard[1]. Il n'en va pas autrement à l'époque ottonienne (919-1024), où la société accorde une importante marge de manœuvre aux femmes dans la gestion de l'héritage ou même dans la politique. Dans ce contexte, les sœurs ne sont pas absentes des conflits « fraternels ». Les sources narratives sont certainement celles qui permettent le mieux d'appréhender cette question à travers des cas concrets qui concernent surtout la Saxe, *regnum* de Germanie le mieux documenté pour la période ; les exemples les plus développés sont évidemment ceux qui concernent la famille royale ottonienne. L'étude de quelques cas devrait permettre de s'interroger sur le rôle du genre, la place dans la fratrie ou encore le remariage d'un des parents après un veuvage[2] dans les processus conflictuels au sein des fratries.

La famille est normalement un espace de paix et de solidarité. Y dominent d'abord les relations entre parents et enfants puis les liens qui unissent frères et sœurs entre eux : « frère » et « sœur » représentent 27,5% des termes évoquant un lien de parenté consanguine et 23,4% des termes de parenté toutes catégories confondues dans la *Chronique* de Thietmar de

1. Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, B. Krusch éd., *MGH., S.S. rer. Merov.*, I, 1, Hanovre, 1937, R. Latouche trad., *Histoire des Francs*, 2 vol., Paris, 1963-1965 ; Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, P. Lauer éd. et trad., (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge 7), Paris, 1926.

2. Sur tous ces aspects, D. Lett, *Histoire des frères et sœurs*, Paris, 2004.

Mersebourg[3], avec néanmoins un net avantage à la relation entre frères. Or la notion de fraternité renvoie à un lien horizontal, donc de type égalitaire, unissant entre eux les membres d'une même fratrie[4]. Dans les sources, particulièrement chez Thietmar de Mersebourg, le vocabulaire employé pour définir et décrire ce lien insiste sur sa forte charge affective. L'auteur lui-même, membre d'une importante fratrie[5], évoque à de nombreuses reprises ses frères, toujours dans des termes affectueux : par exemple, il s'adresse à son jeune frère Siegfried « lié et cher à [lui] par l'amour de la douce fraternité[6] ». Cette solidarité fraternelle, conçue et présentée comme la norme[7], s'explique en grande partie par le maintien des droits des cadets et des filles à l'héritage en Germanie ottonienne. En Saxe, dans les fratries nombreuses, le plus souvent deux frères au moins restent dans le monde[8],

3. THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon*, R. HOLTZMANN éd., *MGH., SS rer. Germ. Nova Series IX*, Hanovre-Leipzig, 1935, éd. Berlin 1955. Cette édition (que j'utilise) est reprise dans *Thietmar von Merseburg. Chronik*, W. TRILLMICH trad., *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IX*, Berlin, 1977, nouvelle éd. 2002. Ces pourcentages sont élevés au regard des résultats obtenus par l'étude d'Isabelle RÉAL sur les chroniques mérovingiennes dans *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de parenté dans le Royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhaut, Hagiologia 2, 2001, p. 117 : 15% des termes de parenté concernent les liens de fraternité (étudiés p. 476-492).

4. R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 79.

5. Il a quatre frères (Henri, Frédéric, Siegfried et Brun), un *frater ex patre* (Willigis, expression que l'on trouve en VI, 47, p. 332) tous mentionnés ; on lui connaît par ailleurs une sœur, Oda, qui n'apparaît pas dans la *Chronique*. Voir H. LIPPELT, *Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist*, Cologne-Vienne, 1973.

6. THIETMAR, I, Prologue, p. 3 : « Coniuctum dulci fraterni iuris amore/ Et mihi dilectum supplex te rogo Sigefridum... » Il déplore seulement en VI, 44, p. 328 que ses frères ne l'aient pas soutenu pour obtenir la totalité de l'abbaye familiale à moindre coût, face à leur oncle paternel Liuthar qui réclamait une forte somme : c'est la preuve de la conception de la relation fraternelle comme devoir réciproque d'entraide. Celui-ci paraît ici peu efficient, sans doute car Henri et Frédéric ont déjà cédé leur part à Thietmar et doivent considérer en avoir fait assez en sa faveur dans cette affaire.

7. Les sources normatives insistent beaucoup sur l'entente, l'affection, le respect qui doivent lier les parents : par exemple, BURCHARD DE WORMS, *Decretum libri XX. Ergänzter Neudruck der* Editio Princeps *Köln 1548*, G. FRANSEN et T. KÖLZER éd., Aalen, 1992, XVI, 28 (sans pagination). Ces mêmes sources condamnent très violemment les différends familiaux, particulièrement entre parents et enfants et entre frères et sœurs : celui qui hait son frère est considéré comme homicide. Sur ce point par exemple RABAN MAUR, *Lettre 56*, E. DÜMMLER éd., *MGH., Epistolae Karolini Aevi*, III, Berlin, 1899, p. 509-514, ici p. 511 ; *Capitula Troleiana*, R. POKORNY éd., *M.G.H., Capitula episcoporum*, III, Hanovre, 1995, p. 141-146, ici c. 6, p. 145 : « Ut nullus discordiam ferat cum proximo suo, sed unum cor et una anima scilicet fratribus in Christo consotient, quoniam, qui odit fratrem suum, homicida est », BURCHARD DE WORMS, I, 131.

8. R. SCHÖLKOPF, *Die sächsischen Grafen (919-1024)*, Göttingen, Studien und Vorarbeiten zum historischen Atlas Niedersachsen 22, 1957, p. 18. R. LE JAN, « De la France du Nord à l'Empire : réflexions sur les structures de parenté au tournant de l'an mil », dans P. BONNASSIE et P. TOUBERT éd., *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'an mil*, Toulouse, 2004, p. 163-184, donne des exemples du même phénomène dans le reste de la Germanie.

et dans ce cas, soit ils se partagent la puissance paternelle, soit l'héritage est maintenu en indivision et la puissance est exercée conjointement par les frères. Dans tous les cas, ils sont amenés à être solidaires. Ce type d'arrangements, destiné à éviter les jalousies et à générer une coopération, constitue le terreau de liens qui sont la plupart du temps particulièrement privilégiés et forts: les sources de l'époque proposent de nombreux exemples de frères et/ou de sœurs qui se soutiennent et s'entraident. Le plus fameux est sans doute celui de Brunon de Cologne[9], soutien indéfectible de son frère Otton Ier[10], chancelier à partir de 941, archichapelain à partir de 951, *archidux*[11] de Lotharingie après la révolte de Liudolf et du duc Conrad le Rouge en 953. On le voit aussi en 956 réconcilier son neveu Liudolf avec son père[12], Otton Ier. Sa mort en 965 laisse l'empereur affligé aux dires de Thietmar[13].

Un autre exemple est tout à fait révélateur de la solidarité entre frères et sœurs cette fois: celui de l'attitude de la mère de Thietmar quand ses frères sont faits prisonniers par les Vikings. L'évêque raconte en effet l'expédition de ses trois oncles maternels, Henri, Udo et Siegfried, contre des pirates danois en 994. Udo meurt dans la bataille et les deux autres, battus, sont gardés captifs. Voici la réaction de leur sœur Cunégonde à l'annonce de cette nouvelle: «Ma mère fut bouleversée par une telle douleur qu'elle donna tout ce qu'elle possédait et avait pu acquérir par tous les moyens possibles pour la libération de ses frères.» En plus de la rançon versée, les pirates mettent en place un système d'échange d'otages: Henri est remplacé par son fils Siegfried; le second frère, lui aussi dénommé Siegfried, n'ayant pas de descendant, fait demander à sa sœur Cunégonde d'envoyer l'un des siens pour prendre sa place: après le refus du premier, c'est Thietmar qui se dévoue et se rend auprès des Danois, sous l'habit laïc, afin de faire libérer son oncle, entre-

9. Généalogie simplifiée de la famille ottonienne en annexe, Tableau n° 2. Sur ce personnage de Brunon, voir F. LOTTER, «Das Bild Brunos I. von Köln in der *Vita* des Ruotgers», *Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins*, n°40, 1966, p. 20-40 et plus récemment P. CORBET, *Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringer, (Beihefte der *Francia)*, 1986, p. 50-57 et p. 74-79.

10. Je ne tiens pas compte ici de l'épisode, très contestable, relaté par le seul Thietmar de Mersebourg, d'une hypothétique implication de Brunon dans un complot visant à donner la couronne à Hugues le Grand duc des Francs occidentaux ou, plus vraisemblablement, à Conrad le Rouge de Lotharingie: THIETMAR, II, 23, p. 66. L'intervention divine permet au projet d'avorter et aux deux frères de se réconcilier. Si l'on est à peu près sûr du caractère fictif de ce récit, sa signification reste problématique: exprime-t-il une volonté de restaurer un royaume de Lotharingie indépendant? Est-il le reflet de la volonté de l'archevêque de Cologne de retrouver la prééminence dans le rituel du sacre face à celui de Mayence ?

11. RUOTGER, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, G. H. PERTZ éd., *MGH., SS* IV, Hanovre, 1841, éd. 1968., p. 254-275, ici c. 20, p. 261.

12. *Ibid.*, c. 36, p. 268-269.

13. THIETMAR, II, 23, p. 68.

temps évadé[14]. On voit que pour sa mère, l'attachement à ses frères est aussi puissant que celui qu'elle porte à ses propres enfants, puisqu'elle accepte de risquer la vie de l'un de ses fils, ecclésiastique néanmoins, pour sauver Siegfried des griffes de l'ennemi. Plus globalement, en Saxe particulièrement, les sœurs jouent un rôle fondamental dans l'entretien de la mémoire de leurs frères dans le cadre des monastères féminins[15].

Malgré ces beaux exemples, il existe aussi une violence extrême car intrafamiliale, qui brise la solidarité et la paix normalement préservées au sein de la famille, et qui remet en cause la *concordia* et son corollaire, l'ordre. Les sources condamnent unanimement ces conflits familiaux: issus d'un comportement perçu comme anormal, ils transgressent l'ordre établi sur lequel se fonde la paix sociale et installent le désordre. Certaines sources vont même jusqu'à les passer sous silence pour soutenir l'idéologie de *concordia* du régime ottonien[16]. Les origines de ces conflits se situent le plus souvent dans le sentiment d'injustice et de jalousie ressenti par un des membres de la famille qui considère ses intérêts comme lésés. La famille apparaît donc comme une réalité sociale complexe, comme le siège d'intérêts parfois divergents, à l'origine de conflits plus nombreux et quelquefois même beaucoup plus violents qu'on ne pourrait s'y attendre. Ce sont ces conflits entre frères et sœurs que je vais analyser ici, en distinguant trois types de cas qui seront étudiés en fonction de leur gravité et de leur durée, du simple désaccord à la *faide* familiale, en passant par le conflit ouvert et généralement armé.

Conflits entre frère et sœur, conflits entre beaux-frères

Le premier exemple est celui du conflit entre Gerberge et ses frères. Fille du roi Henri Ier de Germanie et sœur d'Otton Ier, elle présente un parcours intéressant en tant que figure ambivalente de la *soror regina* comme la qualifient

14. *Ibid.*, IV, 23-25, p. 158-162.

15. Par exemple, *ibid.*, III, 10, p. 108: fondation du monastère d'Alsleben à la mémoire du comte Gero par sa sœur Tetta et son épouse Adela.

16. P. BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003, traduction de l'ouvrage en anglais de 2001, chapitre 1 «Comment mettre en texte l'hégémonie ottonienne? Bons et mauvais rituels chez Liudprand de Crémone», p. 19-61, particulièrement p. 54-56. L'auteur parle p. 55 d' «amnésie systématique» dans les textes de HROTSVITHA DE GANDERSHEIM (*Gesta Ottonis*, dans *Hrotsvithae opera*, III, 1, *MGH, SS rer. Germ. in usum scholarum separatim editi*, Berlin, 1902, éd. 1965, P. WINTERFELD éd., p. 201-228), M. GOULET trad., *Hrotsvitha de Gandersheim, œeuvres poétiques*, Grenoble, 2000, p. 161-204 et de LIUTPRAND DE CRÉMONE (*Antapodosis*, dans *Liutprandi episcopi Cremonensis opera omnia*, J. BECKER éd., *MGH, SS. rer. Germ. in usum scholarum*, Hanovre-Leipzig, 3e éd. 1915, p. 1-158), qui «oublient» de mentionner plusieurs révoltes au sein de la famille ottonienne et dont il sera question plus loin (seconde révolte d'Henri en 941, révoltes de Thankmar en 936 et de Liudolf en 953).

les sources germaniques de l'époque[17]. Son premier époux, Gislebert de Lotharingie[18], choisit en 939 de suivre son beau-frère Henri de Bavière dans sa révolte contre Otton Ier, ce dont nous reparlerons. Une seule source évoque l'attitude de Gerberge dans cette affaire qui oppose son mari et un de ses frères d'un côté à un autre de ses frères de l'autre: c'est la *Translatio sancti Servatii* datant du XIe siècle[19] qui présente la princesse de façon plutôt négative, comme l'instigatrice de la rébellion de son mari contre le roi de Germanie. En raison du silence du reste de la documentation, il est difficile d'infirmer ou de confirmer cet avis, mais il semble plutôt logique de penser que Gerberge a alors agi conformément à ce que l'on attendait d'une épouse dévouée et qu'elle a donc soutenu son mari et les intérêts de ses enfants, même contre son propre frère, dans ce conflit politique intrafamilial. Après la mort de Gislebert[20], elle s'unit au roi de Francie occidentale Louis IV d'Outremer[21] contre le gré de son frère[22], qui n'a même pas été consulté dans cette affaire: c'est d'ailleurs là tout le problème, car le nouveau roi, depuis la mort de leur père Henri, se considère comme investi de la *potestas* paternelle auprès de sa sœur, avec autorité sur elle, et notamment le droit de la marier en fonction de ses intérêts et des stratégies familiales. La brouille entre le frère et la sœur trouve ici son origine simplement dans la trop

17. RUOTGER, c. 42, p. 271 ; WIDUKIND DE CORVEY, *Renun gestarum Saxonicarum libri tres*, H. E. LOHMANN et P. HIRSCH éd., *MGH, SS rer. Germ. in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, 1935, 5e éd. 1977, p. 1-154, ici II, 39, p. 99 l'appelle aussi *soror regis*.

18. ADALBERT, *Continuatio Reginonis anni 907-967*, dans *Reginonis abbatis Prumensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, F. KURZE éd., *M.G.H., S.S. rer. Germ. in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, 1890, éd. 1989, p. 154-179, a. 929, p. 158.

19. IOCUNDUS, *Translatio sancti Servatii*, R. KOEPKE éd., *M.G.H., S.S.* XII, p. 85-126, ici c. 78, p. 123. A. DIERKENS et M. MARGUE «*Memoria* ou *damnatio memoriae*? L'image de Gislebert, duc de Lotharingie», dans *Retour aux sources : textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, 2003, p. 869-890, particulièrement p. 884-890.

20. Sur les veuves au haut Moyen Âge, E. SANTINELLI, *Des Femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, 2003, qui montre p. 137-140 que certaines veuves, surtout à partir du Xe siècle, pouvaient jouir d'une certaine liberté et parfois même décider de leur avenir en toute indépendance. Pour l'époque ottonienne, voir plus spécifiquement P. CORBET, «*Pro anima senioris sui*. La pastorale ottonienne du veuvage», dans M. PARISSE éd., *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 233-253.

21. RICHER, *Historiarum libri quatuor, Histoire de France*, R. LATOUCHE éd. et trad., 2 vol., Paris, Les Classiques de L'Histoire de France au Moyen Âge, 1930-1937, tome 1, II, 19, p. 156-157; WIDUKIND, II, 26, p. 89; ADALBERT, a. 939, p. 161. Pour Louis, Gerberge présente de nombreux avantages: elle appartient à une famille royale (pratiques homogamiques), elle n'est pas directement apparentée aux Carolingiens, elle est la belle-sœur d'Hugues le Grand, et elle a des droits sur la Lotharingie.

22. Voir R. LE JAN, «Entre Carolingiens et Ottoniens, les voyages de la reine Gerberge», dans *Les Assises du pouvoir, études offertes à Jean Devisse*, Paris, 1994, p. 163-173, ici p. 168-169, repris dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le Haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 30-38 sous le titre «La Reine Gerberge, entre Carolingiens et Ottoniens», et K. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, Londres, 1979, p. 53: par ce mariage, Louis IV cherche à élargir ses bases en Lotharingie pour préparer son retour à la Francie occidentale.

grande liberté que Gerberge, jeune veuve attractive par ses droits sur la Lotharingie[23], s'est octroyée dans la décision d'une affaire d'ordinaire considérée comme celle de la famille tout entière, et qui revenait la plupart du temps au chef de celle-ci[24]. Pourtant, Otton tire bien vite avantage de ce mariage qui lui assure une position d'arbitre en Francie occidentale, entre les familles carolingienne et robertienne, puisque son autre sœur, Hadwige, a épousé le duc des Francs Hugues le Grand en 937[25]. Par la suite, les visites de la reine Gerberge à son frère Otton I[er] montrent leur bonne entente et l'entraide des souverains de Francie et de Germanie[26]. Après la mort de Louis, la reine de Francie occidentale reçoit la protection de ses frères, Otton et Brunon, et ce dernier, archevêque de Cologne, joue même pour son neveu Lothaire un rôle proche de celui de régent. Entre les frères et la sœur une solidarité retrouvée et une collaboration poussée permettent d'asseoir l'hégémonie ottonienne en Occident.

Le cas de Gerberge, deux fois en conflit ou plutôt en opposition avec son frère Otton, permet de souligner un certain nombre d'aspects importants des relations spécifiques des frères avec leurs sœurs à l'époque ottonienne. L'idéal est bien sûr la bonne entente au sein de la fratrie, soulignée par l'insistance des sources sur les liens de parenté (*soror regina*) et d'affection, mais celle-ci peut connaître des hauts et des bas, particulièrement si la sœur est mariée ou veuve. En effet, une fois mariée, la relation adelphique s'efface devant la relation conjugale et les devoirs de la mère. Les liens fraternels sont apparemment moins contraignants que ceux du mariage et surtout de la maternité... Il apparaît clairement que, même si l'alliance a alors pour vocation principale l'établissement ou la confirmation de la paix entre deux familles, les conflits ne sont pas pour autant exclus entre beaux-frères. Il semble même que les désaccords concernent bien plus ceux-ci, car les frères et sœurs entrent rarement en concurrence dans la mesure où ils n'ont pas la même trajectoire sociale[27], à l'inverse des beaux-frères. C'est ce que montre l'exemple des frères de la reine Cunégonde révoltés contre le roi Henri II: celui-ci, peu après son

23. Elle a alors environ 25 ans, et la tutelle sur son jeune fils Henri représente en réalité la mainmise sur le duché. Pour le roi, son remariage est donc potentiellement dangereux, et il cherche à unir sa sœur à un de ses fidèles, le duc de Bavière Berthold, qui choisit finalement d'attendre la majorité d'Hadwige, fille de Gerberge et de Gislebert: LIUTPRAND, IV, 31, p. 126.

24. Même type de situation entre Otton III et sa soeur Mathilde lors du mariage de celle-ci avec Ezzo, comte palatin: voir THIETMAR, IV, 60, p. 200. Ici, la situation semble même compliquée par le fait que l'union est de type hypogamique pour la princesse, dont le statut est donc ainsi dégradé par ce qui a dû être perçu par certains, dont Thietmar, comme une mésalliance, d'autant que les deux autres sœurs d'Otton III, vouées au cloître, s'engagent dans une carrière beaucoup plus prestigieuse à la tête des abbayes royales de Gandersheim et Quedlinburg. Mais Otton III réagit de façon pragmatique, et l'affaire n'engendre pas de conflit entre le frère et sa sœur.

25. WIDUKIND, I, 31, p. 44.

26. RICHER, II, 86, p. 274-275 sur la fête de Pâques 949 à Aix-la-Chapelle. R. LE JAN, « La reine Gerberge », *loc. cit.*, p. 30-31.

27. D. LETT, *Histoire des frères et sœurs*, *op. cit.*, p. 10.

avènement en 1002, confie son ancien duché de Bavière à Henri, frère de son épouse, et resserre d'autant ses liens avec lui[28]. Mais cela ne suffit pas à empêcher la révolte: en 1009, Henri rejoint celle fomentée par ses frères, les évêques Adalbéron de Trèves et Dietrich de Metz, déçus dans leurs ambitions, contre leur beau-frère; la sanction est immédiate: déposition et excommunication[29]. Une fois la réconciliation conclue, en 1017 seulement[30], Cunégonde peut procéder à la réinstallation de son frère en signe de pardon[31]. Cela confirme un certain nombre de constantes anthropologiques: la solidarité fraternelle contre un même ennemi, les difficiles relations entre beaux-frères, le rôle de médiateur de la sœur et épouse entre les deux camps: elle cherche à favoriser ses frères, mais sans pour autant prendre leur parti une fois qu'ils entrent dans la dissidence. Elle se range alors du côté de son époux tout en cherchant vraisemblablement à calmer les esprits et à aider à la réconciliation. Elle joue ainsi pleinement son rôle de lien auprès de ses deux familles.

Les frères ennemis: violence et réconciliation

Une fratrie n'est pas toujours composée d'individus nés des deux mêmes parents. Au Haut Moyen Âge, les conditions sont même réunies pour favoriser la constitution de familles recomposées: l'espérance de vie est faible et les causes de mortalité nombreuses car les décès en couches pour les femmes et les conséquences des guerres pour les hommes causent de nombreux veuvages, et donc des remariages assez fréquents. L'Église tolère cette pratique même si elle ne l'encourage pas. Au contraire, elle diffuse une discipline matrimoniale qui passe par l'interdiction de la répudiation, pratique dont on trouve peu trace dans l'espace germanique au-delà du début du xe siècle[32].

Le fait d'être le fils de l'épouse légitime a en effet son importance à une époque où l'Église tend à imposer son modèle marital comme l'illustre l'exemple de Thankmar. Il est le fils aîné du roi Henri Ier mais celui-ci a répudié sa mère Hatheburge[33], prétextant de l'irrégularité de

28. Description par THIETMAR, VI, 3, p. 276.

29. *Ibid.*, VI, 35, p. 316-318, 41, p. 324, 51, p. 338, 67, p. 356 et 87, p. 378.

30. *Ibid.*, VII, 54, p. 466 et VII, 66, p. 480.

31. *Ibid.*, VIII, 18, p. 516. WIPON, *Gesta Chuonradi imperatoris*, dans *Wiponis Opera*, H. BRESSLAU éd., *MGH, SS rer. Germ. in usum scholarum separati editi*, Hanovre-Leipzig, 1915, éd. 1977, p. 3-62, c. 1, p. 9 montre Cunégonde, devenue veuve en 1024, s'appuyant sur ses frères pour gouverner jusqu'à la prochaine élection royale.

32. Synthèse sur le mariage à l'époque ottonienne par P. CORBET, « Le Mariage en Germanie ottonienne d'après Thietmar de Mersebourg », dans M. ROUCHE et J. HEUCLIN éd., *La Femme au Moyen Âge*, Maubeuge, 1990, p. 187-212, particulièrement p. 199-207.

33. Veuve, elle avait pris le voile, avant d'épouser Henri, d'où l'opposition à leur union menée par l'évêque Sigismond de Halberstadt: THIETMAR, I, 5-6, p. 8-10.

cette union[34], pour épouser Mathilde, ce qui a affaibli la position de Thankmar dans la famille. Pourtant, sa révolte en 938 contre son demi-frère Otton récemment sacré roi, ne semble pas motivée, comme on pourrait le croire, par une quelconque revendication d'un droit au trône. Widukind et Thietmar s'accordent sur le fait que le jeune homme réclame avant tout l'héritage de sa mère[35]. En effet, Henri, ayant répudié sa première épouse, s'est bien gardé de lui restituer les biens qu'elle avait reçus en héritage de son père Erwin, *senior* de Mersebourg. De plus, le jeune homme revendique la *legatio* de son cousin Siegfried, comte de Mersebourg, attribuée par le roi au margrave Gero[36]. D'où un soulèvement qui conteste son éviction flagrante des honneurs ; le conflit ne se résout que par sa mort accidentelle dans l'église d'Eresbourg, alors qu'il s'apprêtait à se soumettre au pouvoir et à la décision de son frère, Otton Ier[37]. Il s'agit donc ici d'une simple contestation d'héritage, dans une situation particulière de cohabitation de frères issus de lits différents.

Le cas de Liudolf est plus équivoque. Il est issu du mariage d'Otton Ier avec Edith, une princesse anglo-saxonne[38]. Sa révolte en 953 fait suite à la mort de sa mère et surtout au remariage de son père. Mais elle est surtout due au fait qu'Henri de Bavière, jeune frère du roi, voit grandir son influence à la cour et qu'il adopte en public une attitude méprisante envers son neveu[39]. Le soulèvement de Liudolf apparaît donc bien moins tourné contre son père que contre son oncle[40] qui semble contester sa désignation comme héritier du trône. En fait, il est probable que le remariage d'Otton avec la jeune Adélaïde porte atteinte à la position de fils unique de Liudolf et lui fasse redouter la très plausible naissance d'un demi-frère mieux entouré et soutenu, qui pourrait donc remettre en cause sa désignation comme successeur au trône. On pourrait donc aussi y voir un soulèvement contre un demi-frère à venir et déjà perçu comme menaçant.

34. *Ibid.*, I, 9, p. 14: naissance de Thankmar, amour déclinant d'Henri pour Hatheburge et finalement mariage avec Mathilde.

35. WIDUKIND, II, 9, p. 73 et 11, p. 76-77 ; THIETMAR, II, 2, p. 40.

36. Indications éclairantes de R. SCHÖLKOPF, *Die sächsischen Grafen*, *op. cit.*, p. 35-36.

37. Il a en effet déposé sur l'autel de l'église ses armes et son torque d'or, symboles de sa qualité de guerrier et de prince : WIDUKIND, II, 11, p. 76-77.

38. Sur ce mariage, HROTSVITHA, *Gesta Ottonis*, v. 66-124, p. 206-208 ; K. LEYSER, « The Ottonians and Wessex », version anglaise de "Die Ottonen und Wessex", *Frühmittelalterliche Studien*, 17, 1983, p. 73-97 repris dans *Communications and Power in Medieval Europe – the Carolingian and Ottonian Centuries*, T. REUTER (éd.), Londres-Rio Grande, 1994, p. 73-104.

39. WIDUKIND, III, 10, p. 110.

40. L'oncle paternel, le mauvais oncle comme très souvent quand il est laïque ! Thietmar n'écrit-il pas « les oncles se déchaînent toujours contre les fils de leurs frères » (VI, 53, p. 340: « semper patrui in fratrum filios seviunt ») ? L'opposition neveu/oncle paternel se manifeste en effet très fréquemment dans les sources, pour des raisons de concurrence pour l'influence auprès du père et frère, comme c'est le cas pour Liudolf et Henri, ou pour des questions d'héritage. Le *patruus* cherche alors à profiter de la faiblesse de l'orphelin pour rattraper le « manque à gagner » de l'héritage paternel en récupérant la part du frère décédé.

La situation n'est pas moins compliquée entre frères nés des deux mêmes parents. Revenons à Henri de Bavière, « premier dans le royaume après le roi »[41] : entre 938 et 941, il apparaît comme une sorte de révolté récidiviste qui n'accepte pas les modalités de la succession royale. Hrotsvitha de Gandersheim souligne à propos de la succession d'Henri Ier : « La Trinité avait donné au roi trois fils par une disposition qui rendit la *gens* heureuse, afin que les hommes méchants n'arrachent pas le *regnum* après la mort d'Henri, le roi vénérable. [...] Mais on a disposé pour eux des honneurs dissemblables parce que deux avaient été soumis à l'un qui régnait[42]. » Au xe siècle, les règles de succession évoluent en faveur de l'indivisibilité du royaume, ce qui crée des conflits à l'intérieur de la famille régnante pourvue de plusieurs fils adultes et restés laïcs. En effet, le système favorise une primogéniture modulable[43] qui désavantage les cadets. Le problème se rencontre dès la mort d'Henri Ier : bien qu'Otton ait été désigné dans les règles lors de la réunion d'Erfurt de 936[44], où des compensations sont prévues pour les autres fils, le nouveau souverain rencontre très vite l'opposition de son cadet Henri « brûlant du désir de régner », comme l'écrit à de nombreuses reprises Widukind[45]. Celui-ci, apparemment soutenu par sa mère la reine Mathilde[46], fonde son argumentation, comme le dit la *Vita Mathildis reginae posterior*, sur le fait qu'il est le premier *natus in aula regali*[47], c'est-à-dire le premier né après l'accession de son père à la royauté, argument reprenant la tradition byzantine des Porphyrogénètes. Dans ce contexte, deux absences se font remarquer lors du sacre royal de 936 à Aix-la-Chapelle : celle de Mathilde, restée en Saxe, déçue qu'Henri, son fils

41. HROTSVITHA, v. 154-155, p. 209.

42. *Ibid.*, v. 25-32, p. 205. On peut noter qu'elle ne fait ici pas allusion à l'existence de leur demi-frère Thankmar. Sur ce passage, J. L. NELSON, « Perception du pouvoir chez les historiennes du Haut Moyen Âge », dans M. ROUCHE et J. HEUCLIN éd., *La Femme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 75-83, particulièrement p. 78-79.

43. Les premiers nés d'Henri Ier (Thankmar) et d'Otton Ier (Guillaume et surtout Liudolf) sont écartés, soit en raison de leur naissance « irrégulière », soit pour révolte.

44. WIDUKIND, I, 41, p. 60.

45. *Ibid.*, II, 12, p. 78 : *nimia regnandi cupiditate illectus* ; II, 15, p. 79 : *ardens cupiditate regnandi*.

46. *Vita Mathildis reginae posterior*, GH. Pertz éd., *MGH, SS. IV,* Hanovre, 1841, éd. 1968, p. 283-302, c. 6, p. 287 et c. 9, p. 289 (il existe une édition plus récente : *Die Lebensbeschröburger der Kônigir Mathilde*, B. SCHÜTTE éd., *MGH, SS rer. Germ.* LXVI, 1994) et THIETMAR, I, 21, p. 28. Selon Karl Leyser, « The Ottonians and Wessex », *loc. cit.*, p. 86 et 88, ce soutien à Henri provient surtout du mariage prestigieux d'Otton avec Edith, princesse royale de Wessex. Face à sa belle-fille, la reine-mère n'a plus qu'une influence limitée, elle passe au second plan alors qu'elle peut encore tout à fait contrôler le jeune Henri encore célibataire.

47. *Vita Mathildis reginae post.*, c. 9, p. 289. M. LINTZEL, « *Heinricus natus in aula regali* », dans *Miszellen zur Geschichte des zehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1953, repris dans ID., *Ausgewählte Schriften. Band II.: Zur Karolinger – und Ottonenzeit, zum hohen und späten Mittelalter, zur Literaturgeschichte*, Berlin, 1961, p. 276-282.

préféré, n'ait pas été choisi pour succéder à son père[48], et celle d'Henri lui-même[49]. Afin d'éviter toute contestation pendant la cérémonie, celui-ci a été éloigné du lieu du sacre sous la garde du comte palatin de Saxe Siegfried. Le jeune frère d'Otton montre d'ailleurs très tôt ses prétentions au trône et ses tentatives de prise de pouvoir constituent les premières embûches rencontrées par le jeune roi. Le premier épisode de cette lutte qui deviendra attentat fratricide se situe en 938-939 et nous est rapporté par Widukind: «Henri était à cette époque encore un très jeune homme[50] au caractère bouillant; et, égaré par une trop grande envie de régner, il est corrompu par un pacte criminel, selon lequel, par une conjuration contre le roi son seigneur et frère, il ceindrait la couronne royale, si cela était possible[51].» Henri complote à deux reprises et, découvert, reçoit à chaque fois le pardon de son frère[52]. Enfin, dernier essai, la tentative d'assassinat d'Otton par les partisans de son frère à Pâques en 941 à Quedlinbourg et dont l'échec amène Henri à quitter le royaume[53]. Le problème soulevé par Henri le Jeune s'est apaisé progressivement à partir de la décision d'Otton Ier de lui attribuer le *regnum* de Bavière en le poussant dès 938 à s'unir à Judith, fille du duc Arnulf[54]. La mort de ce dernier en 945 permet ainsi à Henri de créer une nouvelle dynastie bavaroise et d'obtenir une fraction de ce pouvoir si recherché par lui.

Dans ces différents passages, le motif de la révolte et des complots apparaît clairement: il s'agit pour Henri de contester la décision de son père faisant d'Otton son seul successeur, en proclamant sa volonté de régner avec lui peut-être au départ, sur le modèle franc de la conception patrimoniale du royaume, puis très vite à la place même de son frère. Quoi qu'il en soit, il semble que l'application de cette règle de succession marque pour la famille ottonienne le passage à une nouvelle structure d'organisation, celle de la lignée, caractérisée notamment par l'instauration de la primogéniture et donc de la prééminence de l'aîné. Les tentatives d'Henri montrent la résistance d'un membre de la famille à cette évolution, afin de préserver entre les héritiers des droits strictement égaux. Ici, la violence naît du refus d'un nouveau type d'ordre familial, qui fait des cadets, non les grands lésés, mais ceux qui doivent se contenter de la seconde place. L'appartenance de l'usurpateur en herbe à la famille royale explique sans doute la clémence extraordinaire d'Otton à son égard: jamais Henri n'est puni pour ses attaques répétées contre le pouvoir de son aîné; Otton reconnaîtrait-il la

48. K. LEYSER, «The Ottonians and Wessex», *loc. cit.*, p. 87.
49. WIDUKIND, II, 2, p. 67.
50. Il est né sans doute entre 919 et 922.
51. WIDUKIND, II, 12, p. 78 (938) et Ibid., II, 15, p. 79 (939).
52. *Ibid.*, II, 29, p. 91.
53. *Ibid.*, II, 31, p. 92-93; HROTSVITHA, v. 316-335, p. 213-214 (pour la poétesse, Henri refuse de se joindre à cette tentative d'assassinat) et THIETMAR, II, 21, p. 62.
54. WIDUKIND, II, 36, p. 95; HROTSVITHA, v. 156-159, p. 209.

valeur des désirs de son frère ? Pour restaurer l'ordre, la violence doit néanmoins être suivie du pardon, de la *clementia* qui est le propre des souverains. Les rituels sont là pour réaffirmer la hiérarchie et la supériorité du roi[55]. Le fauteur de trouble, le mauvais frère, battu ou repentant, se rend finalement de son plein gré auprès du souverain pour lui demander pardon. Jean-Marie Moeglin explique cela par l'assurance pour le coupable de ne pas être puni de façon trop sévère[56] : faute avouée est à demi pardonnée. Ainsi est renoué le lien rompu par le conflit grâce à un rituel bien précis qui permet le retour à l'équilibre social et à la paix familiale. Un passage particulièrement frappant et détaillé nous est fourni par Hrotsvitha de Gandersheim au sujet de l'amende honorable du belliqueux Henri de Bavière, intervenue en 941, après plusieurs années d'insubordination et de révolte vis-à-vis de l'autorité de son frère Otton Ier[57] : elle décrit tout d'abord les remords qui assaillent le frère du roi, puis, « vaincu par la force de son amour, il repoussa de son cœur la crainte de la punition et, arrivant dans le secret de la nuit, il vint dans la ville royale, dans laquelle le pieux roi commençait à célébrer la Naissance du Roi Éternel avec la déférence appropriée ». Revêtu de vêtements simples et pieds nus, il se prosterna devant l'autel de l'église, « souhaitant ainsi, par l'élan de son cœur repentant, recevoir le doux cadeau du pardon. Alors, vaincu par une généreuse tendresse, [...] en l'honneur d'un tel jour porteur de paix, le roi compatit, déplorant les fautes de son frère qui les reconnaissait, et avec affection il lui accorda sa grâce ainsi que le présent apprécié de son total pardon. » Puis la chanoinesse précise : « Et après cela, il n'y eut plus d'autre discorde entre eux, leurs âmes étant liées par une alliance fraternelle. »[58] Même si Hrotsvitha tente de nous le faire croire, ce geste n'a absolument rien de spontané, puisqu'il s'agit justement d'un rituel ; d'ailleurs, le choix d'Henri du soir de Noël n'a bien entendu rien d'innocent comme le suggère le passage même. Cette mise en scène accomplie, les conditions sont réalisées pour l'organisation d'une fête, avec pour cœur le fameux *convivium* ou festin qui scellera la fin des hostilités[59]. La crise passée, l'ordre est restauré, preuve de la légitimité de cet ordre[60].

55. G. ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, 1997.

56. J.-M. MOEGLIN, « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Âge », *Revue Historique*, 604, octobre-décembre 1997, p. 225-269 (en particulier p. 225 et 233).

57. HROTSVITHA, v. 336-371, p. 214-215. Nombreux éléments communs dans la réconciliation d'Henri II avec ses beaux-frères : THIETMAR, VII, 9, p. 408.

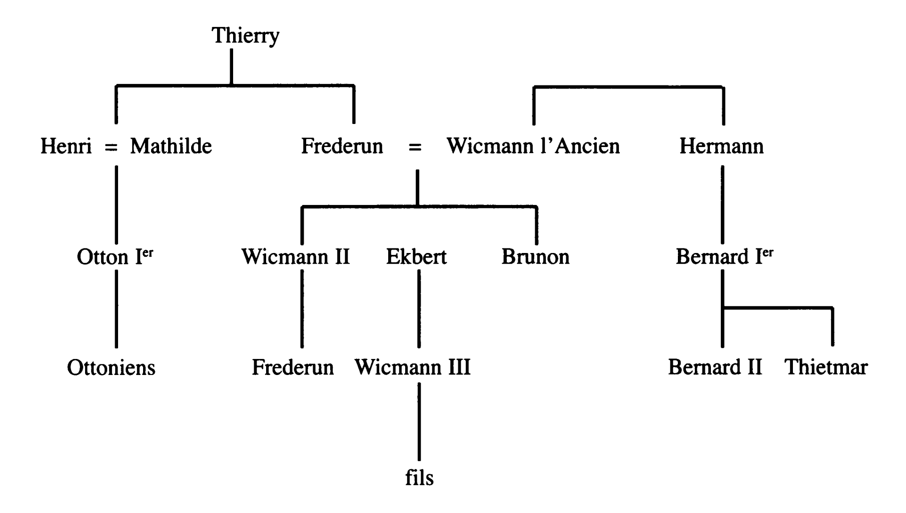
58. HROTSVITHA, v. 376-377, p. 215.

59. Étude approfondie dans L. LELEU, *Les Fêtes ottoniennes (919-1024)*, Mémoire de Maîtrise sous la direction de R. LE JAN, Université Charles-de-Gaulle – Lille III, 2000, particulièrement p. 29-36 et p.143-151.

60. Sur l'importance de la notion de crise dans l'historiographie ottonienne, L. BORNSCHEUER, Miseriae regum. *Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, 1968, (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 4), p. 16 sq.

Néanmoins, dans des cas extrêmes, le conflit entre frères et sœurs peut déboucher sur de véritables faides familiales, comme dans le cas des Billung et des Hamaland.

La faide familiale



La faide des Billung, qui scinde pendant de nombreuses années cette famille, trouve son origine dans une intervention d'Otton Ier pour favoriser la branche cadette, celle d'Hermann, en donnant à celui-ci la charge du duché de Saxe en 936, ce qui provoque l'*invidia* de son frère aîné Wicmann[61]. La jalousie déclenchée par cette *offensio* débouche sur une faide qui oppose pendant de longues années les deux branches de la famille issues des deux frères[62]. En violent conflit, elles mènent longtemps une politique concurrente, notamment pour le contrôle des monastères[63]. Par cette décision lourde de conséquences, le roi est en effet intervenu dans l'organisation familiale et a ainsi procédé à une véritable restructuration de celle-ci: c'est le cadet qui est préféré à l'aîné, ce qui provoque la haine et la volonté de vengeance de celui-ci, d'autant plus qu'il est

61. WIDUKIND, II, 4, p. 70.

62. K. LEYSER, *Rule and Conflict*, *op. cit.*, chapitre 1 «The Roots of Discord», p. 9-22 et G. ALTHOFF, *Adels – und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen*, Munich, (Münstersche Mittelalter-Schriften 47), 1984.

63. À celui de Lunebourg répond celui de Kemnade, fondé sur l'héritage de Wicmann, qui fait de sa fille Frederun l'abbesse. Voir N. WARLOP, *Les Fondations de monastères féminins saxons du VIIIe au début du XIe siècle*, Mémoire de Maîtrise sous la direction de R. LE JAN, Université Charles-de-Gaulle – Lille III, 2001, p. 106.

l'époux de Frederun, sœur de la reine Mathilde, et donc allié direct de la famille ottonienne. On retrouve ici un conflit né d'un sentiment d'injustice dû à des intérêts perçus comme lésés, mais qui cette fois tarde à trouver une solution compensatoire satisfaisante. En effet, le « déclassement » de Wicmann face à son cadet provoque celui de tous ses descendants. Les sources narratives ne rapportent pas d'autres indications au sujet de Wicmann l'Ancien, si ce n'est une brève participation à la révolte de Thankmar en 938[64], mais en revanche elles s'attardent sur la révolte de ses fils Wicmann II et Ekbert contre leur oncle, qui sont même prêts à demander l'aide des Slaves contre lui[65], et qui choisissent systématiquement des camps opposés dans toutes les grandes affaires agitant la Saxe[66]. Les manifestations d'animosité se poursuivent même après la mort d'Hermann en 973 : Brunon, évêque de Verden et troisième fils de Wicmann, refuse que son oncle, qu'il avait excommunié de son vivant, soit enterré à Saint-Michel de Lunebourg, cloître pourtant fondé par le duc défunt[67]. Ce n'est qu'avec le recentrage des possessions de la branche de Wicmann en Saxe occidentale que la réconciliation peut avoir lieu : en 1016, Bernard II s'institue tuteur des fils de Wicmann III[68] et fait ainsi reconnaître à toute la parentèle la supériorité de la branche ducale, positionnée en Saxe du Nord.

La faide des Hamaland est en fait une affaire d'héritage qui oppose deux sœurs, Adèle et Liutgarde. Adèle est un personnage célèbre par la « légende noire » qu'elle a suscitée à plus ou moins juste titre[69] : impliquée dans une faide contre Wicmann Billung dans la région du Bas-Rhin, elle nous intéresse ici par son refus des aliénations successives du patrimoine familial réalisées *pro remedio animae* par son père Wicmann, comte du Hamaland, et sa sœur Liutgarde, au profit du monastère familial d'Elten[70]. Il est intéressant de constater combien Alpert de Metz, dont le *De Diversitate temporum* constitue la principale source sur cette affaire[71], oppose systématiquement les deux sœurs.

64. WIDUKIND, II, 11, p. 75-76.
65. THIETMAR, II, 12, p. 50.
66. *Ibid.*, II, 6, p. 44-46 : ils participent à la révolte de Liudolf.
67. *Ibid.*, II, 31, p. 76-78.
68. G. ALTHOFF, *Adels – und Königsfamilien*, *op. cit.*, p. 119.
69. R. LE JAN, « La Vengeance d'Adèle ou la construction d'une légende noire », dans D. BARTHÉLEMY, F. BOUGARD et R. LE JAN dir., *La Vengeance, 400-1200*, Rome, Collection de l'Ecole française de Rome-357, 2006, p. 325-340.
70. F. W. OEDIGER, « Adelas Kampf um Elten (996-1002) », *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 155-156, 1954, p. 67-86. Sur ce type de contestation, voir R. LE JAN, « *Male ordine tenent.* Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VIIe-Xe siècle) », dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le Haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 132-148. Cette opposition d'Adèle suggère le fait qu'elle n'a pas dû être consultée ou que ces dons ont été faits contre sa volonté : il n'y a donc sans doute pas eu *laudatio parentum* au moment de l'établissement de l'acte accordant ces biens fonciers au monastère. Sur ce sujet, voir SD. WHITE, *Custom, Kinship and Gifts to Saints, the* laudatio parentum *in Western France, 1050-1250*, Chapell Hill-Londres, 1988.
71. ALPERT DE METZ, *De diversitate temporum libri duo*, G.H. PERTZ éd., *M.G.H., S.S.* IV, Hanovre, 1841, éd. 1968, p. 702-723, ici livre 1.

Adèle apparaît vraiment comme une femme mauvaise et perverse, qui manipule son mari pour servir ses intérêts, une furie, l'exact contraire de la douce et vertueuse abbesse d'Elten Liutgarde[72]. Le conflit foncier entre les deux sœurs se double de la vive opposition de Liutgarde au remariage de la comtesse avec un homme de naissance obscure, ce qui «dégénère» la famille selon Alpert[73]. À la mort de l'abbesse, empoisonnée, vers 996, Adèle est soupçonnée, d'autant qu'elle tente alors de récupérer les terres convoitées. Elle mène une lutte d'une dizaine d'années pour récupérer ce qu'elle considère comme ses biens, car ceux-ci ont été donnés sans son consentement[74]. Bref, une simple affaire de patrimoine contesté qui tourne à la tragédie, et révèle une femme qu'on peut qualifier de «gardienne inflexible du patrimoine familial»[75].

Entre frères et sœurs, si les sources insistent sur la normalité de relations harmonieuses et même affectueuses, les tensions, voire de graves conflits ont bien existé à l'époque ottonienne, comme les sources évoquées ici même le montrent, ce qui brise quelque peu l'image trop idyllique que l'on peut avoir des relations familiales, et notamment adelphiques, théoriquement fondées au Haut Moyen Âge sur la solidarité et l'entraide. Ces conflits naissent généralement des mêmes causes: un sentiment d'injustice fort, donc des intérêts perçus comme lésés, dans le cadre le plus souvent d'une revendication d'héritage ou d'honneur. Ces brouilles concernent surtout deux frères (aîné/cadet) ou demi-frères laïcs, alors que les relations frère/sœur et frères laïc/ecclésiastique sont plus paisibles, ce qui s'explique par l'absence de compétition entre eux pour les honneurs, en raison de leurs destins sociaux différents liés au genre ou au type de carrière poursuivi. Mais il est frappant de constater que les cadets n'utilisent pas souvent cette possibilité dans les exemples évoqués ici, preuve que leur statut ne s'est pas réellement dégradé quand s'amorce en Germanie la structuration de la famille autour de lignées. Il y a apparemment ici une différence nette avec ce qui se passe à l'Ouest, où la situation des cadets se détériore bien plus avec le passage à la structure lignagère[76].

Les sources présentent toujours le conflit adelphique comme anormal, condamnable, contre nature, comme la conséquence d'une corruption. Les blâmes sont particulièrement virulents contre ceux qui en sont à l'origine: on

72. *Ibid.*, I, 2-3, p. 702-703.

73. *Ibid.*, I, 2, p. 702: *suo generi degeneri conubio inferre audebat.*

74. Voir H. PLATELLE, «L'épouse 'gardienne de l'âme et de la vie de son mari'», dans M. ROUCHE et J. HEUCLIN éd., *La Femme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 171-184, ici p. 180-181.

75. *Ibid.*, p. 183.

76. Sur cette situation particulière et peu confortable des cadets dans le royaume de France, G. DUBY, «Les «jeunes» dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XIIe siècle», dans *Annales ESC*, 1964, p. 835-846, repris dans ID., *Féodalité*, Paris, 1996, p. 1383-1397. Comparaison des deux espaces par R. LE JAN, «De la France du Nord à l'Empire: réflexions sur les structures de parenté au tournant de l'an mil», *loc. cit.*

leur reproche leur caractère peu équilibré : leur immaturité et leur impatience, leur oubli de l'amour fraternel et leur ingratitude (Henri), leur nature mauvaise et méchante (Adèle), leur jalousie (Wicmann)... De telles constructions masquent peut-être des possibilités d'actions individuelles s'exerçant contre les intérêts du groupe. Quoi qu'il en soit, celui qui rompt l'unité fraternelle est coupable de ce qui s'apparente à un crime ou à un pêché lié à celui, mortel, d'envie, et il menace gravement l'avenir et l'intérêt familiaux par son comportement scandaleux. Il est d'ailleurs frappant que Thietmar de Mersebourg explique le conflit entre Otton Ier et son cadet Henri par l'intervention du Diable dans la conception de ce dernier un soir d'ivresse ; le Malin prophétise même : « la Discorde ne le quittera jamais ni sa descendance. Ils ne connaîtront jamais la paix [77]. » À noter enfin qu'à ma connaissance, dans un conflit, les torts ne sont jamais présentés comme partagés : vision un peu manichéenne qui confronte le bon et le mauvais (Liutgarde/Adèle), le sage et l'irréfléchi (Otton/Henri), bref, encore une fois l'ordre et le désordre.

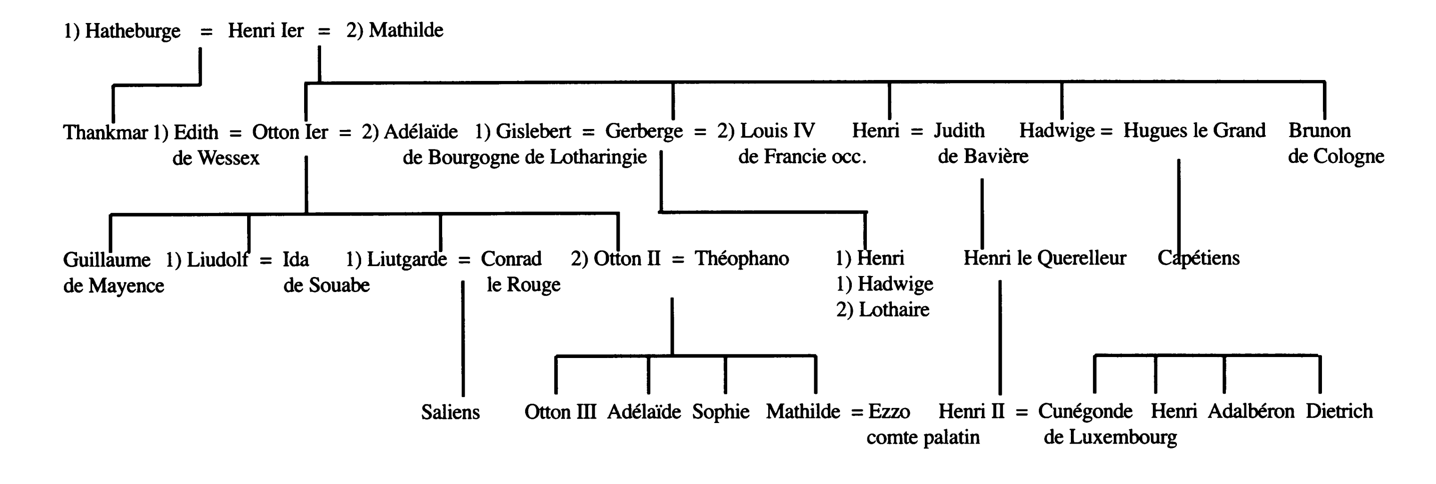
Néanmoins, les sources étudiées ne présentent pas de cas de fratricide concrétisé (car on a vu que les partisans d'Henri de Bavière préparent en 941 l'assassinat d'Otton Ier mais qu'ils échouent) en Germanie même, ce qui permet de nuancer la gravité des conflits adelphiques à l'époque ottonienne. Le seul mentionné concerne le monde slave : le bon duc chrétien des Bohêmiens Wenceslas est tué par son méchant frère le païen Boleslas [78]. Cet exemple est révélateur du regard négatif et dépréciatif porté par Thietmar de Mersebourg sur les Slaves, qui décidément ne respectent rien et apparaissent presque comme des hommes dénaturés, à la limite de la sauvagerie, sans aucun sens de la famille [79].

77. THIETMAR, I, 24, p. 30. Chez Liutprand, la rébellion d'Henri contre son aîné est aussi présentée comme d'inspiration diabolique : IV, 18-20, p. 114-115.

78. THIETMAR, II, 2, p. 38. Sur la position de Thietmar au sujet des Slaves païens, G. BÜHRER-THIERRY, « Un évêque face aux païens : Thietmar de Mersebourg et les Liutizes », dans S. GOUGENHEIM dir., *Retour aux sources*, *op. cit.*, p. 591-599.

79. THIETMAR, IV, 57-58, p. 196-198 : quand le duc Boleslas de Pologne chasse ses frères à la mort de leur père, c'est « pour être le seul maître ».

Généalogie simplifiée des Ottoniens[80]



80. Les personnages qui apparaissent dans cette généalogie sont avant tout ceux qui ont été mentionnés dans cette étude.

Laurence Leleu, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne – LAMOP, UMR 8589, 1 rue Victor Cousin, 75005 Paris

Frères et sœurs ennemis dans la Germanie du xe siècle

Alors que les relations familiales sont largement idéalisées dans les sources narratives de l'époque ottonienne comme fondées sur l'entente, la solidarité et l'affection, de nombreux exemples témoignent néanmoins de rapports dans la réalité parfois tendus voire violents à l'intérieur même des fratries et surtout entre frères ou demi-frères, conflits plus ou moins graves et durables qui peuvent avoir des répercutions sur l'ensemble de la parenté. Ils s'expliquent en général par le sentiment d'injustice et de jalousie ressenti par un des membres de la fratrie qui considère ses intérêts comme lésés ou menacés, particulièrement à l'occasion d'un héritage ou de la revendication d'un honneur. La famille apparaît donc comme une réalité sociale complexe, comme le siège de compétitions et d'intérêts parfois divergents : c'est particulièrement le cas dans la famille royale ottonienne qui passe dans les années 930 à une nouvelle structure d'organisation, celle de la lignée, caractérisée notamment par l'instauration de la primogéniture et donc la relégation des cadets au second rang.

Parenté – relations familiales – conflit – genre – Germanie – aristocratie – Ottoniens

Brothers and sisters at war in x^th Century Germany

Whereas narrative sources from the Ottonian period often idealize family relationships as based upon understanding, solidarity and love, there are at the same time numerous instances of real strained or even violent connections within the sib, for the most between brothers or half-brothers. These more or less serious and persistent conflicting situations may have consequences for the kinship as a whole. They originate mostly in the injustice and jealousy felt by a sib member who thinks his interests are impaired or threatened, specially when an inheritance or an honour is at stake. So family appears to be a complex social reality, the seat of competition and of interests that might differ: this is particularly the case in the Ottonian royal family which in the 930's becomes a lineage, through the adoption of primogeniture and so the younger brothers'relegation to the second rank.

Kinship – family relationships – conflict – gender – Germany – aristocracy – Ottonians

Médiévales 54, printemps 2008, p. 53-68

Didier LETT

LIENS ADELPHIQUES ET ENDOGAMIE GÉOGRAPHIQUE DANS LES MARCHES DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIVe SIÈCLE

La proximité spatiale est un élément déterminant dans la construction de la parentèle car les sentiments sont conditionnés par le partage quotidien d'expériences, des intérêts communs et des échanges [1]. L'étude de la parenté et, plus généralement, du lien social, au Moyen Âge doit prendre davantage en compte le fait de vivre sous le même toit, d'appartenir à un même micro-espace (même groupe de maison, même quartier, même village) et analyser les conséquences pratiques de cette familiarité. Or, au cours de son existence, un individu ne partage pas son espace de vie avec les mêmes personnes, apparentées ou non. Les femmes, plus que les hommes, sont amenées à se déplacer car, dans la grande majorité des cas, à la suite du mariage, elles quittent la maison de leur père pour celle de leur époux. Cette délocalisation féminine se manifeste à des échelles variables dans l'espace et dans le temps [2]. Un des enjeux centraux, pour qui s'intéresse à l'histoire de la famille et de la parenté, est de tenter de mesurer la capacité de résistance des liens de parenté (de filiation, d'alliance et de germanité), à l'éloignement géographique [3].

Dans cette optique, nous voudrions ici tenter de mesurer les incidences de la pratique du mariage virilocal ou patrilocal sur les relations entre frères et sœurs en nous appuyant, pour l'essentiel, sur le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino (1325), documentation qui permet, comme l'ensemble des sources hagiographiques, non seulement de construire l'histoire des pratiques religieuses mais également d'élaborer une

1. F. WEBER, *Le Sang, le Nom, le Quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, Paris, 2005 ; voir aussi M. GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, 2004, p. 12.

2. J.-F. CHAUVARD et C. LEBEAU, « Introduction » à *Éloignement géographique et cohésion familiale (XVe-XXe siècle)*, J.-F. CHAUVARD et C. LEBEAU, dir., Strasbourg, 2006, p. 7-8.

3. Comme on devrait davantage étudier cette capacité de résistance au moment de la mort d'un membre de la parenté ou lorsque les intérêts communs à l'intérieur d'un groupe s'altèrent ou prennent fin.

histoire sociale[4]. Lors du trauma que représente la maladie, l'accident, la mort ou la perception d'un miracle, les témoignages permettent de saisir auprès d'ego, la parenté disponible, soit que cette dernière ait été « réellement » convoquée à tel ou tel moment de son cycle de vie, soit que ce lien ait resurgi à la mémoire du déposant face aux commissaires qui mènent l'interrogatoire, soit que le témoin ait cru utile et nécessaire de l'évoquer dans le cadre de la procédure inquisitoire pour faire preuve.

Suivant les voies tracées par l'anthropologie historique, la plupart des travaux sur l'exogamie ou l'endogamie géographique dans l'espace italien médiéval (à notre connaissance il n'en n'existe pas pour les Marches de la fin du Moyen Âge) s'intéressent avant tout, à mesurer la manière dont les familles étendent (socialement et géographiquement) l'alliance en dehors des cercles plus familiers de la consanguinité et du voisinage sans s'interroger sur les conséquences pratiques de la création de ces nouvelles relations[5].

Nous partirons de l'analyse ethnographique d'un cas, tel qu'il apparaît dans un des témoignages du procès de canonisation de Nicolas de Tolentino, pour montrer la forte présence des frères et des sœurs auprès du témoin et/ou du miraculé. On constatera ensuite, qu'essentiellement à cause de la prégnance du mariage virilocal dans les Marches du début du XIVe siècle, les frères et les sœurs du mari sont davantage présents que ceux de l'épouse mais que les liens adelphiques de la femme résistent, en partie à cause d'une délocalisation à faible distance.

Les fratries d'*Alixa*

Le 10 septembre 1325 au matin, Frédéric, évêque de Senigalia, et Thomas, évêque de Cesena, accompagnés de deux notaires, s'installent dans le couvent des Augustins de Tolentino, *quasi-città* des Marches, peuplée d'environ 6000 habitants, appartenant au diocèse de Camerino, dans la Marche d'Ancône. Ils se tiennent prêts à entendre et à consigner de nouveaux témoignages sur la *fama sanctitatis* et les miracles qu'un ermite de saint Augustin, Nicolas de Tolentino, mort vingt ans auparavant, aurait accomplis. Mandatés par le pape Jean XXII qui, sous la pression des Augustins et des

4. Pour ne s'en tenir qu'aux ouvrages, voir, par exemple, R. C. FINUCANE, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, 1977, Londres, rééd., 1995 ; M. GOODICH, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago et Londres, 1995 et D. LETT, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, 2008.

5. On lira avec profit, S. K. COHN, « Marriage in the mountains : the Florentine territorial state, 1348-1500 », dans *Marriage in Italy, 1300-1650*, T. DEAN et K. J. P. LOWE dir, Cambridge, 1998, p. 174-196 et H. BROISE et J.-C. MAIRE VIGUEUR, « Strutture famigliari, spazio domestico e architettura civile a Roma alla fine del Medioevo » dans *Storia dell'arte italiana, Parte 3, vol. 5, Momenti di architettura*, Turin, 1983, en particulier p. 133-141.

notables de Tolentino, a conféré l'autorisation apostolique de compiler un procès en vue de la canonisation de Nicolas (par une bulle datée du 23 mai 1325), Thomas et Frédéric ont commencé leurs interrogatoires près de deux mois auparavant à Tolentino, puis se sont déplacés à San Ginesio, Camerino et San Severino, avant de revenir dans la ville de Nicolas (les 9 et 10 septembre) et de terminer leur pérégrination le 28 septembre à Macerata, siège du recteur de la Marche d'Ancône (voir carte en annexe). Au total, ils entendent de très nombreux témoignages dont 371 ont été consignés dans deux manuscrits conservés à Sienne[6].

Ce jour-là, le 10 septembre, arrive à la barre, un témoin enregistré en 81[e] position dans l'ordre des consignations du manuscrit[7]. Comme les autres déposants, il décline son identité: *Manfredinus domini Francisci*; son lieu de résidence: Tolentino; donne son âge: quarante-cinq ans; et, devant les commissaires, en touchant la Bible (*tactis sacrosanctis evangeliis*) jure «de dire la vérité au sujet des articles, de la vie, des mœurs et des miracles de frère Nicolas de Tolentino». Comme de nombreux témoins de ce procès, *Manfredinus* appartient à l'oligarchie urbaine. Noble de Tolentino, il possède des maisons dans les deux plus riches quartiers de la ville: dans un document contemporain, une *riformanza* datée de 1312, il apparaît parmi les vingt-cinq habitants les plus riches du quartier Saint-Catervo et, à la fin du mois d'octobre de cette même année (toujours selon le même document), il est chargé par la commune, avec sept autres personnes, de choisir les électeurs du bourg voisin d'Urbisaglia, en tant que représentant du quartier Sainte-Marie[8]. Selon des témoignages du procès, en 1310, il habite dans ce dernier quartier. On le rencontre comme témoin instrumentaire et représentant de la ville dans divers actes concernant la commune dans les années qui précèdent l'enquête[9]. Il possède également une ou plusieurs maisons dans le village de Santa Lucia (à quelques kilomètres au nord-ouest de Tolentino) et de nombreux domestiques[10].

À lire le procès-verbal, le 10 septembre 1325, comme la veille, jour de l'arrivée de la commission à Tolentino, les commissaires semblent débordés

6. Ils ont fait l'objet d'une édition en 1984: *Il Processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, édition critique de N. Occhioni, Rome, 1984 (abrégé dans la suite de cet article en *Procès*).

7. *Procès*, p. 223-228.

8. Il est mentionné dans la liste des *nomina centum hominum maioris appretii* (vingt-cinq par quartier), *Archivio storico del comune di Tolentino* (désormais abrégé *ACT*), *Fondo riformanze*, n° 1, fol. 2 et représentant de la commune, *Ibid.*, fol. 30. Dans la fiche d'identité du procès, comme dans la *riformanza* de treize ans antérieure, il ne porte pas le titre de noble. Pourtant, au cours du récit relatant la mort puis la résurrection de sa fille, le couple qu'il forme avec *Ymillia* (témoin 100) est qualifié de «noble».

9. Présent comme témoin instrumentaire dans *ACT* du 26 avril 1313, 28 avril 1313, 16 mai 1314 et 12 février 1315.

10. *Procès*, p. 225.

par la foule de pèlerins venue dans la ville pour le 20e anniversaire de la mort de Nicolas : les deux évêques « ne pouvaient pas en entendre autant à cause de la foule innombrable de gens à examiner... »[11]. Lors de ces deux journées d'audition, lorsqu'ils ont interrogé les témoins, il l'ont fait très rapidement ; en témoigne la maigreur des dépositions enregistrées. Cependant, comme en rend compte le nombre d'occurrences de la transcription écrite de son témoignage, *Manfredinus*, lui, a été longuement entendu[12]. Il rapporte trois miracles. Intéressons-nous au dernier. Il raconte que *domina Alixa* (ou *Anfelixia* ou *Lixa*), sœur de son épouse *Ymilia* (sa *cognata*) et épouse de *Mercatante Johannis Ade* de Tolentino (voir document en annexe) est restée aveugle durant plus de trois ans avant d'invoquer longuement Nicolas afin qu'il intercède auprès de Dieu et qu'elle a été guérie un vendredi de mars 1306. À la question de savoir s'il connaissait *Alixa* avant sa maladie puis infirme puis guérie, *Manfredinus* répond « oui car c'était la sœur de son épouse »[13].

Originaire de Tolentino, *Alixa*, comme de nombreuses femmes de cette région, s'est mariée très jeune, vers seize ou dix-sept ans. Quittant son quartier (peut-être celui de Saint-Martin), elle va habiter *in domo dicti Mercatantis* dans le quartier le plus riche et le plus prestigieux de la ville, celui de Saint-Catervo. *Mercatante* est d'un rang légèrement inférieur à *Manfredinus* : on ne le trouve ni dans la liste des cent habitants les plus riches de Tolentino de 1312 ni dans le Conseil de la Credenza de la même année. Il n'en demeure pas moins d'un niveau social élevé : il possède une maison très vaste avec un cloître (*claustrum*) une domestique et, vers 1305, un épervier, symbole de condition noble. *Alixa* a vécu *sana* un peu plus d'un an après le miracle avant de mourir, au printemps 1307, à l'âge de vingt-et-un ans environ.

Six autres témoins ont rapporté le même prodige, avec quelques variantes. Frère *Natimbene* de San Severino (témoin 9), un ermite de Saint-Augustin qui, comme la grande majorité des témoins issus de l'ordre de Nicolas, n'a pas assisté à la scène mais le rapporte uniquement par ouïe dire (*secundum quod audivit*), témoigne le 23 juillet. *Mancinus quondam Fortis* (témoin 88) originaire de Sant'Angelo in Puntano (village natal de Nicolas) mais habitant de Tolentino en 1325, lui aussi, informé par d'autres, a fait un très court récit, le 30 juillet[14]. Un notaire *Jacobus magistri Johannis* (témoin

11. *Procès*, p. 62. Nous avons montré qu'il existait une contradiction radicale entre cette liesse populaire constatée dans le procès et l'absence totale de mentions de Nicolas, en dehors des pièces relatives à son procès de canonisation, avant les années 1340, D. Lett, *Un procès de canonisation... op. cit.*, p. 51-65.

12. Son témoignage compte 1590 mots (ce qui en fait le 24e plus long du procès) ; 44 témoignages seulement comptent plus de 1000 mots. Les 371 dépositions varient de 5891 à 27 mots. La moyenne est de 548 mots.

13. *Procès*, p. 226.

14. Dans le procès, être membre du même ordre que Nicolas ou être originaire du même village

80), autre membre de l'oligarchie urbaine[15], qui tient son information très succincte de la miraculée, dépose également le 30 juillet. *Jacobucia* (témoin 83), sans doute une voisine et amie de la famille, est interrogée le 10 septembre. *Domina Bruna Pensanicti* (témoin 272), une autre voisine âgée de quarante-deux ans, témoigne le 31 juillet ; sa déposition est de très loin la plus riche[16]. Enfin, *Mercatante* (témoin 78), le mari d'*Alixa*, livre son témoignage le 29 juillet et peut-être également le 10 septembre.

D'autres personnes, qui n'ont pas témoigné ou dont la déposition n'a pas été retenue par les commissaires, sont mentionnées par les sept témoins à un moment ou à un autre du processus miraculeux. Le plus loquace à ce sujet est *Mercatante*, qui est davantage capable, près de vingt ans après les faits, de se souvenir de ceux et de celles qui étaient dans sa maison. Ces *presentes* ont parfois joué un rôle bien plus important auprès d'*Alixa* et auraient pu apporter davantage d'informations sur l'événement. Il s'agit de *Gaudente Bonconsilii*, d'*Accula*, une *famula* de la famille, de *Plana uxor Canelli*, de *Flordalixa*, belle-mère (mère de *Mercatante*) d'*Alixa*, des deux filles d'*Alixa* (*Amorosa* et *Lisa*), d'*Ymilia* sa sœur, citée à comparaître le 6 août à Tolentino et qui semble avoir témoigné (mais sa déposition n'a pas été consignée)[17], de *Manfredinus*, son beau-frère (époux de *Ymilia*), d'*Orsella*, sa belle-sœur (sœur de *Mercatante*), de *Raynalducius*, son beau-frère (frère de *Mercatante* et d'*Orsella*) et de *Rocius* et *Menaldus Gualterucii*, deux autres frères d'*Alixa* et *Ymilia*[18] (voir document en annexe). Rien ne permet de savoir si ces « présents » vivent à demeure, se sont installés dans la maison de *Mercatante* à cause de la cécité d'*Alixa* ou sont seulement de passage au moment du miracle[19].

Il existe donc un écart sensible entre les personnes les plus présentes et actives au moment des faits et les témoins retenus. Dans ce cas, la sélection se réalise principalement aux dépens des femmes et des domestiques. Au sein d'une procédure inquisitoriale commandée par la papauté, le témoignage n'a

donne plus facilement « voix au chapitre », même lorsqu'on a peu de choses à dire sur un miracle auquel on n'a pas assisté.

15. Peut-être le 3e de la liste des vingt-cinq habitants les plus riches du quartier de Saint-Martin en 1312, *ACT, Fondo riformanze*, n° 1, fol. 3 et sans doute le frère d'un médecin de Tolentino : *magister Petrus magistri Johannis*.

16. Lorsque l'historien éclaire la parenté pratique et les solidarités familiales dans la société médiévale, il rencontre de nombreux voisins, amis ou « familiers », qui jouent parfois un rôle bien plus important auprès d'ego que les membres de la parenté.

17. *Procès*, p. 36.

18. *Natimbene* (témoin 9) indique que le père d'*Alixa* se nomme *Gualterucius domini Berardi*, *Procès*, p. 60.

19. Giovanni Cherubini pense que la mère, la sœur et le frère de *Mercatante* sont des « habitants de la maison », G. CHERUBINI, *Gente del medioevo*, Florence, 1995, p. 26. La lecture du procès ne nous permet pas de valider cette hypothèse. Un certain nombre d'indices permettent uniquement de penser que *Flordalixa* (sans doute déjà veuve en 1306), mère de *Mercatante*, a élu domicile dans cette grande maison.

pas pour fonction d'être le plus précis possible. Pour les commissaires, il ne s'agit pas de cette vérité que l'historien recherche mais d'une autre vérité, contrôlée par les Augustins et les notables de Tolentino, celle qui doit prouver la sainteté de Nicolas.

Le groupe d'entraide convoqué autour d'*Alixa* est composé de membres apparentés ou non. La résidence est poreuse et laisse entrer en son sein, des amis et des voisins. Dans ce cas cependant, les membres de la famille étroite jouent un rôle central. Comme *Alixa*, habite « dans la maison de son mari », les affins se montrent très présents (*Flordalixa*, *Orsella, Raynalducius*). Mais, sans doute à cause d'une faible exogamie géographique (la délocalisation de l'épouse s'est réalisée d'un quartier à un autre), la famille d'origine (*Ymillia* et son époux *Manfredinus* mais aussi *Rucius* et *Menaldus*) tient une place non négligeable. Parmi les consanguins ou les affins, le lien adelphique est dominant puisque, au total, cinq frères et sœurs sont présents : une sœur et deux frères de l'épouse et un frère et une sœur du mari.

La présence plus forte de la fratrie de l'époux

L'écrasante majorité des parents rencontrés dans le procès de Nicolas de Tolentino appartient à la famille étroite. Sur un total de 306 miracles, auprès du témoin et/ou du miraculé (tout sexe confondu) à un moment ou un autre du processus miraculeux, ont pu être comptabilisés 92 mères, 52 pères, 29 frères, 20 sœurs, 24 épouses et 20 époux. Lorsque le miraculé est un enfant (garçon ou fille), les parents dominent très nettement et les femmes de la famille sont davantage présentes : 78 mères (sur 92) contre 41 pères (sur 52), 7 sœurs (sur 20) contre 1 frère (sur 29). Comme nous avions pu le montrer à partir d'autres sources hagiographiques, l'aînée joue toujours un rôle plus fort que le premier des garçons auprès de ses frères et sœurs en enfance, sorte de « mère de substitution »[20].

Lorsque le miraculé est adulte, en revanche, les frères et les sœurs (41 : 28 frères et 13 sœurs) sont nettement plus présents que les parents (25 : 14 mères et 11 pères) ou que les époux et les épouses. Si l'on tient compte d'une relative présence auprès du miraculé-enfant, des tantes (10) et des oncles (12), qui sont aussi les frères et les sœurs des parents (sans parler du rôle joué par les beaux-frères ou les belles sœurs, comme on peut l'observer dans le cas d'*Alixa*), on peut affirmer qu'au sein des réseaux de solidarités activés au moment de la maladie, de la mort, de l'accident ou du miracle, la relation adelphique est la plus importante.

La parenté du mari est plus fréquente que celle de l'épouse. On compte ainsi davantage d'oncles et de tantes paternelles que maternelles auprès des

20. D. LETT, « La sorella maggiore 'madre sostitutiva' nei miraculi di san Luigi », dans *Fratello e sorella*, numéro spécial de *Quaderni Storici* 83, A. ARRU et S. BOESCH-GAJANO dir., n°2, août 1993, p. 341-353.

enfants miraculés (10 oncles paternels pour 2 maternels et 7 tantes paternelles pour 3 maternelles). Les frères et les sœurs du mari sont également plus nombreux que ceux de l'épouse. Lors du miracle de *Sennucia*, la nonne *Paulucia* (témoin 29) explique qu'en 1305, avant de rentrer au monastère, elle habitait *in domo fratris sui Manfredini domini Francesci*[21]. À cette date, *Manfredinus* (le beau-frère de notre *Alixa*), âgé de vingt-cinq ans, est déjà chef de maison et père d'un enfant. Dans la ville voisine de Macerata, à la fin du XIVe siècle, il n'est pas rare non plus de rencontrer un frère ou une sœur célibataire du mari au sein des noyaux familiaux[22].

Mais, il arrive aussi qu'une femme célibataire ou veuve trouve refuge dans la maison de sa sœur mariée. Vers 1323, lorsque la petite *Catalina* souffre de l'estomac, c'est la sœur de sa mère, *domina Aldisia Jacobucii* (témoin 91), âgée de quarante-huit ans, qui se charge d'invoquer Nicolas, d'amener sa nièce au sanctuaire et qui la ramène guérie «dans la maison de sa sœur», sise dans le quartier de Saint-Catervo (malgré la présence des parents de l'enfant). À la question automatique (car faisant partie des *forma interrogatorii* de la procédure inquisitoire relative au procès de canonisation) «si elle la {*Catalina*} connaissait», en utilisant une formule qui ressemble fort à celle utilisée par *Manfredinus* pour *Alixa*[23], «elle dit que oui car elle était, comme on le dit, sa nièce et qu'elle habitait dans cette maison avec sa sœur[24]».

Cette inégalité entre branche paternelle et maternelle ne se retrouve pas (sur un effectif certes beaucoup moins important) au niveau de la génération des grands parents : quatre grands-mères maternelles pour quatre grands-mères paternelles. Cette égalité et l'absence de grands-pères (des deux branches) est sans doute due à une différence d'âge au mariage élevée entre les conjoints (dix à douze ans de plus pour le mari) dans les Marches de la première moitié du XIVe siècle[25].

L'explication par la virilocalité

Nous pensons que la plus forte présence des frères et des sœurs du mari dans la maison s'explique en grande partie par la domination du mariage virilocal ou patrilocal dans les Marches de la première moitié du XIVe siècle.

21. *Procès*, p. 150.

22. Ph. JANSEN, *Démographie et société dans les Marches à la fin du Moyen Âge. Macerata aux XIVe et XVe siècles*, Rome, 2001, p. 206 et p. 220.

23. Voir *supra*, p. 56

24. *Procès*, p. 266-267.

25. Sur cette différence d'âge au mariage, je me permets de renvoyer à D. LETT, « Il matrimonio e la coppia nelle Marche all'inizio del Trecento», dans *Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2005, p. 58-60.

Dans l'Italie communale, les structures de parenté et les modes de transmission des biens, en encourageant des liens forts entre les frères, favorisent largement la virilocalité ou la patrilocalité. En effet (et en cela il n'existe pas de rupture avec la noblesse foncière des siècles précédents), dans le monde communal italien domine le principe d'agnation qui empêche les éléments féminins de participer à la succession ou limite cette participation, retenant les biens parmi les descendants en ligne masculine[26]. S'ajoute à ce constat, du moins en Italie centrale, la faiblesse du système de la primogéniture et la fréquence des biens en indivision[27] qu'attestent de nombreuses indications telle que *filii X* ou *heredes X*[28]. Dans le procès, le moulin où se déroule l'accident du petit *Puccius* appartient « aux fils de *dominus Gentilis* de San Ginesio[29] ». Dans les archives du couvent de Tolentino, douze actes (rédigés entre 1307 et 1345) concernent la fratrie *Petri Lanzoni*, dont deux membres sont témoins (*Esnudus*, témoin 226, âgé de quarante ans, et son frère aîné *Jacobus*, témoin 227, âgé de cinq de plus, qui fait partie des vingt-cinq habitants les plus riches du quartier Sainte-Marie en 1312)[30]. La fratrie (représentée d'abord par l'aîné *Jacobus*, puis, à partir des années 1330, par *Esnudus*) très souvent en commun, acquiert de nombreux biens. La formule la plus fréquente rencontrée dans les actes est : « ... *Domino Jacobo domini Petri Lançoni recipienti et ementi pro se et vice et nomine magistri Symonicti, Esnudi, Lancicti et Verendutii eius fratrum et eorum heredum...* ». *Esnudus*, localise le miracle survenu en septembre 1315, dans une maison qui appartient à l'ensemble des frères[31].

À la mort du père, les frères se retrouvent souvent copropriétaires d'une grande partie du patrimoine paternel et font fructifier ce dernier en

26. Voir, par exemple, P. CAMMAROSANO, « Les structures familiales dans les villes de l'Italie communale, XIIe-XIVe siècles », dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, G. DUBY et J. LE GOFF dir., Rome, 1977, p. 181-194.

27. J.C. MAIRE VIGUEUR, *Cavaliers et Citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, Paris, 2003, p. 291-293.

28. Voir quelques exemples dans D. HERLIHY, « Family solidarity in Medieval Italian History », dans *Economy, Society, and Government in Medieval Italy. Essays in Memory of Robert L. Reynolds*, D. HERLIHY, R. S. LOPEZ et V. SLESSAREV, dir., Kent, 1969, p. 177-178.

29. *Procès*, p. 133.

30. Les actes sont édités dans E. RUGGERI, *Le piu' antiche pergamene dell'archivio del convento di San Nicola a Tolentino (1235-1345)* (tesi di laurea, Rino Avesani dir.), Università degli studi di Macerata, 1972-1973 : actes 9 (1307), 12 (1309), 21 (1313), 26 (1320), 28 (1331), 30 (1334), 32 (1337), 45 (1343), 47 (1343), 48 (1343), 49 (1344) et 51 (1345). *Jacobus* est 17e de la liste de 1312 pour le quartier Sainte-Marie, *ACT, Fondo riformanze*, n° 1, fol. 2. Le fait que ces douze documents aient été déposés dans le fonds des archives du couvent, atteste que la famille *Lanzoni* entretenait des relations privilégiées avec les augustins de Tolentino (l'un de ses membres est peut-être devenu augustin, emportant ces actes avec lui).

31. *In domo dicti testis et fratrum suorum (sic) posita in quarterio Sancte Marie*, *Procès*, p. 502.

achetant des biens ensemble, occasion de maintenir des liens (bons ou mauvais) et incitation à demeurer grouper et à « héberger » leurs épouses. Le principe de *l'exclusio propter dotem*, toujours très présents dans les *statuti* des Marches du début du XIVe siècle, ancre un peu plus les intérêts (économiques) de l'épouse dans sa famille d'orientation.

Dans le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino, un certain nombre d'indices attestent cette virilocalité. D'une part, dans leur présentation ou lors de leur témoignage, certaines femmes distinguent soigneusement leur lieu d'origine, de mariage et de vie : domina *Mita* (témoin 127) explique qu'elle a entendu la *fama* de Nicolas « dans la terre (*terra*) de Treia où elle s'est mariée (*nupta*), dans celle de San Ginesio d'où elle est originaire (*oriunda*) et à Pollenza où elle vit (*conversata est*)[32] ». *Mita* a donc parcouru une trentaine de kilomètres vers le Nord pour s'installer dans le village de son époux (*magister Matheus* de Treia) puis, sans que l'on sache la raison (veuvage ?), s'est déplacée à nouveau d'une dizaine de kilomètres vers le Sud pour s'installer à Pollenza (voir carte en annexe). D'autre part, de nombreuses femmes (bien plus que les hommes) sont présentées comme *olim* de tel lieu et *nunc* de tel autre. La distance géographique qui sépare *olim* de *nunc* permet souvent de mesurer l'exogamie. Enfin, interrogées sur le lieu de la maladie, de l'invocation ou du miracle (*interrogata de loco*...), les femmes répondent majoritairement *in domo sua patris* ou *in domo sua mariti* (ou *viri*). A la même question, les hommes répondent toujours (où le notaire a écrit) : *in domo ipse testis* ou *in domo sua propria*. Ainsi, lorsque *magister Jacobus magistri Johannis* (témoin 80) rapporte le miracle de cécité d'*Alixa* et qu'on lui demande le lieu de l'invocation, il répond « dans la maison du mari de cette dame[33] ». À la même question, la voisine et amie *Jocobucia* (témoin 88) répond « dans la maison de *Mercatante*, le mari de la dite domina *Anfelixia*[34] ». Tout se passe comme si la femme (ou le notaire qui transcrit son témoignage) ne pouvait pas s'approprier son lieu de vie, malgré son intégration à la famille par alliance beaucoup plus solide qu'en Toscane[35]. La veuve, contrairement à ce qu'on observe dans cette dernière région à la même époque, reste très attachée au lignage du mari, aidée en cela, par les coutumes successorales : ainsi les statuts de Macerata défendent le patrimoine agnatique contre les tentatives de récupération de la famille de la veuve plus efficacement qu'en Toscane alors qu'au contraire le veuf peut conserver une part très importante de la dot pour la transmettre à ses héritiers[36].

32. *Procès*, p. 331.
33. *Procès*, p. 223.
34. *Procès*, p. 233.
35. Région où Christiane Klapisch-Zuber juge les épouses dans la *casa* de leur mari comme des « visiteuses de passages » à l'« appartenance flottante », C. KLAPISCH-ZUBER, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990, p. 64.
36. Ph. JANSEN, *Démographie et société... op. cit.*, p. 221.

Dans les actes notariés, l'on peut peut-être percevoir cette virilocalité au moment des contrats de mariage à l'utilisation de l'expression *uxorem ducere*, préféré à *uxorem accipere*. La première locution semble se référer plus spécifiquement à la *deductio* de l'épouse dans la maison de son mari, tandis que la seconde (*accipere*) exprime davantage la bilatéralité[37].

D'autres documents de la région attestent cette virilocalité. Certains traités de paix comportent des clauses obligeant les communes à s'échanger des jeunes filles en mariage. Ainsi, le 18 février 1306, lorsque Camerino conclut la paix avec Matelica, San Severino et Fabriano, une clause stipule qu'avant six mois, quarante demoiselles de diverses conditions sociales de Camerino devront se marier à San Severino, vingt à Matelica et dix à Fabriano. En échange (*vice versa*) les hommes de Camerino s'engagent à prendre pour épouses un nombre équivalent de femmes originaires des trois villes. Les nouveaux conjoints bénéficieront de la complète citoyenneté dans leur nouveau lieu de résidence[38].

Une virilocalité à faible distance : problèmes de définitions

L'ensemble de ces exemples prouve la nette domination des mariages virilocaux. Cependant, ils attestent également que les jeunes mariées parcourent une faible distance (ne dépassent guère le « pays de connaissance ») pour s'installer dans leur nouveau lieu de résidence, même dans les milieux dirigeants des *quasi-città* des Marches au début du XIVe siècle. La Marche d'Ancône présente une structure urbaine originale que Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), auteur vers 1330 d'un *Tractatus de Regimine civitatis,* définit comme une «*provincia castellorum*», une région peu urbanisée, constellée de très nombreux *castelli* ou bourgs perchés, très proches les uns des autres et de *quasi-città*, structure qui favorise un isolat restreint.

Ces échanges matrimoniaux se déroulent même souvent, comme nous venons de le voir, au sein d'une même ville, d'un même village ou d'un même quartier, posant à l'historien un problème de définition. Nous qualifions, en effet, ce type d'union de virilocal, même si, comme dans le cas des deux sœurs, *Alixa* et *Ymilia*, il s'agit d'une exogamie de quartier ou d'une endogamie de *castrum* (de Saint-Martin, à Saint-Catervo pour l'une et à Sainte-Marie pour l'autre). Il serait nécessaire que les historiens se dotent d'un vocabulaire plus fin pour qualifier ces mariages en tenant compte de la

37. A. MARONGIU, *Matrimonio e famiglia nell'Italia meridionale (sec. VIII-XIII)*, Bari, 1976, note 2, p. 13 ; l'auteur cite des expressions telles que *ad domum ducere* (datant de 1191) et *apud se uxorem ducere* (1232).

38. C. ACQUACOTTA, *Lapidi e documenti alle memorie di Matelica raccolte ed ordinate d'all arciprete Camillo Acquacotta*, Ancône, 1838, vol. 1 p. 111. Le texte est édité, vol. 2, 1839, doc. 100, p. 181-190 (l'extrait concernant ces mariages croisés se trouvent aux pages 184-185).

distance géographique de délocalisation et de la configuration de la nouvelle demeure. Car, il est toujours difficile de savoir si la nouvelle épouse part habiter avec son mari dans une maison nouvelle (mariage virilocal) ou si elle s'installe chez le père de son époux (mariage patrilocal) en conformité avec le principe patrilinéaire qui domine dans la société italienne de la fin du Moyen Âge. Le flou et parfois la confusion des définitions données par les anthropologues et les historiens prouvent la difficulté d'approche du phénomène. Ainsi, la patrilocalité est définie comme « la résidence des nouveaux époux avec ou auprès des parents de l'époux [39] ». Pour qualifier les unions matrimoniales dans les Marches du début du XIVe siècle, le *avec* et le *auprès* ne peuvent être mis en synonymie. Pour l'anthropologue Robert Deliège, il y a résidence virilocale « lorsque le jeune couple s'installe dans la famille ou le village du jeune homme » et résidence uxorilocale « lorsque le couple s'installe chez la jeune fille » [40]. L'absence de symétrie des définitions, souvent adoptée par les historiens, confirme cette confusion.

Pour démontrer la difficulté d'approche et de définition, prenons l'exemple de *Berardescha* et de *Ceccha*, les deux filles de *Berardus Appilaterre*, notable le plus en vue du procès, habitant le quartier Saint-Catervo, celui qui a su, plus que les autres, instrumentaliser l'enquête de 1325 à son profit. L'aînée, *Berardescha* (vingt-cinq ans en 1325), se marie en septembre 1314, à l'âge de quatorze ans avec *Anthonius Thomaxii de Parisinis, notarius et mercator* de Tolentino. Le nouveau couple part habiter chez le père d'*Anthonius* dans le quartier Saint-Jean (mariage patrilocal). Quelques années plus tard, la cadette, *Ceccha* (vingt-trois ans), à la suite de son mariage, va résider avec son nouvel époux dans une maison différente de celle de son beau-père : *in domo propria viri sui* [41] (mariage virilocal ou encore néolocal dans la mesure où les nouveaux époux élisent domicile dans un lieu différent de celui où l'un et l'autre vivaient avant l'union matrimoniale). Mais, cette nouvelle demeure se situe dans le même quartier, à quelques maisons des parents de *Ceccha*. Cette dernière se déplace donc un peu moins que sa sœur aînée. Il s'agit certes d'une virilocalité mais on pourrait aussi valider le terme de matrilocalité définie comme le fait de s'installer *auprès* des parents de l'épouse. Le destin matrimonial de ces deux sœurs ressemble fort à celui, déjà évoqué, d'*Ymillia* et d'*Alixa*.

Pour qualifier les unions matrimoniales des notables de l'Italie centrale, Jean-Claude Maire Vigueur a proposé d'utiliser le terme de « viripatrilocalité » car, dans les cas qu'il étudie, il existe des blocs lignagers, souvent regroupés dans des « quartiers lignagers », au centre des villes. La

39. *Histoire de la Famille*, A. BURGUIÈRE, C. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALEN et F. ZONABEND dir., Tome 1, *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, 1986, glossaire, p. 631.
40. R. DELIÈGE, *op. cit.*, p. 13.
41. *Procès*, p. 243.

résidence nobiliaire possède une structure interne qui doit répondre à la nécessité pour le père de famille de fournir à ses fils qui se marient une maison autonome qui soit la plus proche possible de la sienne. Cette habitation, distincte de celle du chef de famille, peut se réaliser parfois au prix d'aménagements du bloc (cloison, galerie de raccordement). Pour mettre en application ce principe, il faut des moyens : posséder un groupe de maisons permettant d'assurer une « continuité topographique du lignage[42] ».

Afin de pouvoir qualifier ces unions matrimoniales, on le voit, les deux notions clés à prendre en compte sont le lieu de résidence et la distance accomplie par l'épouse. Pour la majorité des acteurs sociaux et pour les dirigeants, c'est le fait d'habiter, de vivre sous le même toit qui est capital. Pour les autorités communales de Macerata au tournant des XIVe-XVe siècles, le couple ne devient un feu fiscal que lorsqu'il est distinct de celui du père : « l'unité géographique du foyer, la maison l'emporte sur le lien familial et le degré de parenté[43] ». La question centrale qui est posée est celle de savoir, à partir de quel critère peut-on considérer qu'il n'y a pas changement de *lieu* ? Même maison ? Même « bloc lignager » ? Même quartier ? Même *castrum* ? Il serait donc impératif que les historiens de la parenté s'accordent sur une terminologie plus précise et plus en phase avec la réalité pour éviter de parler un langage différent.

Quoi qu'il en soit, il est évident que le plus ou moins fort maintien du lien entre l'épouse et sa famille d'origine (ses frères et ses sœurs en particulier) est conditionné en partie par cette distance de délocalisation.

La résistance du lien adelphique à la virilocalité

C'est en grande partie cette faible délocalisation consécutive au mariage dans les Marches de la première moitié du XIVe siècle qui amenuise la dissension des liens adelphiques ou évite leur rupture et explique le nombre important de frères et de sœurs de l'épouse auprès du miraculé ou de ses parents. Les événements forts de la vie des femmes, comme l'accouchement, sont des instants propices à saisir le « retour des sœurs ». Dans le procès, c'est souvent au moment des parturitions que l'on voit les mères et les sœurs de l'épouse présentes dans la

42. J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Cavaliers et Citoyens... op. cit.*, p. 285-296. À la fin du Moyen Âge, les familles aisées de Rome sont plus promptes à transgresser la norme de l'endogamie territoriale qu'à se résigner à faire un mariage socialement déséquilibré ; c'est grâce à cette endogamie territoriale que les jeunes couples ont pu s'installer dans une maison appartenant soit au père de l'époux (dans un quartier lignagier) ou dans une partie de la grande *domus* paternelle, moyennant, le cas échéant, quelques réaménagements, soit dans une maison du père de l'épouse sans déroger à la règle viripatrilocale et suppléer ainsi à la carence du stock immobilier du père de l'époux, H. BROISE et J.-C. MAIRE VIGUEUR, « Strutture famigliari... », *loc. cit.*, en particulier p. 140. En revanche, les auteurs pensent que l'exogamie est le moyen le plus utilisé pour les secondes noces afin d'éviter l'hostilité de la parenté et des voisins, *ibid.*, p. 144.

43. Ph. JANSEN, *Démographie et société... op. cit.*, p. 202.

maison (du mari). Les *statuti* de la région légifèrent pour limiter le nombre de femmes venant rendre visite à l'accouchée. En 1322, ceux de Camporontondo interdisent aux femmes d'aller voir une *mulier infantata* ou une *mulier pariens* sauf si elles sont «*mater, soror carnalis et consobrina et cognata (et consanguinea) vel consobrina...*[44]». L'ordre des membres de la parenté autorisés dessine divers cercles de solidarité: la famille étroite en priorité (mère et sœur), puis la nièce ou la cousine germaine (première mention de *consobrina*) puis les belles-sœurs, consanguines ou cousines (seconde mention de *consobrina*). Cette solidarité se manifeste aussi au moment où la femme est battue ou lorsque les relations conjugales sont distendues[45].

La trajectoire des legs testamentaires (comme l'élection de sépulture de l'épouse) atteste également le maintien des liens avec la famille d'origine au moment de la mort. Dans son testament, daté du 27 mai 1340, *domina Grana Sinibaldi* de Tolentino, veuve et remariée à *magister Corradus Petri*, n'oublie ni sa famille d'origine, ni sa première famille d'orientation. Elle ne lègue qu'à des femmes de sa parenté : deux nièces : *Rosa* (fille de son frère, *Corradus Sinibaldi*) et *Margarita*; sa sœur *Mathia*; et son ex-belle-mère, *Facultia* (mère de *Nicolutius*, *quodam viri sui*). Elle rappelle que son second mari, *Corradus Petri*, avait déjà fait un testament dans lequel il donnait une terre au couvent des Augustins de Tolentino, sise dans la *contrata* de *Remutulus* pour dresser un autel. Elle demande à ce qu'on y célèbre des messes *pro anima sua et pro animabus predecessorum virorum suorum*, associant dans la mort ses deux époux[46].

Le procès et les actes de la pratique permettent donc d'observer ce que les anthropologues et les historiens du droit, spécialistes de l'Italie de la fin de l'époque médiévale constatent sur le plan juridique: la femme, «sauf en de très rares exceptions comme dans la Chine ancienne, n'est pas détachée entièrement de son groupe natal et absorbée dans le groupe, clan, lignage, ou famille qui a aliéné pour elle une part de ses richesses. Les femmes continuent d'avoir des droits au sein de leur groupe natal, et des obligations vis-à-vis de leurs membres[47].» Thomas Kuehn remarque certes que dans l'Italie de la

44. *Statuta Castri Campirotundi* (1322/1366), D. CECCHI éd., Milan, 1966, titre XXII, *mulierem infantatam*, p. 236.

45. Comme à Venise à la même époque où, en cas de difficulté à l'intérieur du couple, la femme trouve souvent un soutien au sein de sa famille d'origine, surtout auprès de ses frères, L. GUZZETTI, «Separations and separated couples in fourteenth-century Venice» dans *Marriage in Italy... op. cit.*, p. 262.

46. Acte édité dans E. RUGGERI, *Le piu' antiche... op. cit.*, acte 35, p. 108-111.

47. M. GODELIER, *op. cit.*, p. 164. C'est une des raisons qui incite Maurice Godelier à critiquer la fameuse formule de Claude Lévi-Strauss: «la parenté repose sur l'échange des femmes par les hommes et pour les hommes». Selon lui, le versement d'une dot ne signifie pas l'achat d'une femme. Sur cette remise en cause et les perspectives ouvertes en histoire médiévale, voir Laurent FELLER, «"Morgengabe", dot, *tertia*: rapport introductif», dans F. BOUGARD, L. FELLER et R. LE JAN dir., *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, (Collection de l'Ecole française de Rome-295), Rome, 2002, p. 1-25.

Renaissance, le mariage est « un double processus de séparation et de transfert du contrôle sur la femme et la propriété de sa famille d'origine à sa famille marital[48] ». Mais, poursuit-il, ces transferts ne signifient pas que la femme ne maintient pas de relations avec sa famille de naissance sur un plan juridique. De Martino (mort vers 1166) à Filippo Decio (mort en 1535), en passant par Carlo di Tocco (vers 1200) ou Bartolo da Sassoferrato (mort en 1357), les juristes reconnaissent que le mariage n'élimine pas complètement la *patria potestas*[49]. L'épouse des Marches, sur un plan juridique et sur un plan affectif, même devenue mère, demeure toujours une fille et une sœur[50].

Le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino et d'autres sources contemporaines de la pratique permettent donc de montrer le poids des liens adelphiques dans la vie quotidienne des individus. Ces liens, non seulement sont construits dès l'enfance en fonction des différences d'âge et de sexe, du rang dans la fratrie et du sexe de celle-ci, mais évoluent au cours du cycle de vie des individus selon qu'il y a poursuite ou non d'intérêts communs, proximité ou éloignement géographique. Pour la femme, il semble que ce dernier critère soit essentiel puisque, dans la grande majorité des cas, son mariage entraîne une plus ou moins grande délocalisation et, par conséquent crée une distance géographique avec sa famille d'origine. La « résistance manifeste (...) à ouvrir la cellule familiale de base aux parents par alliance[51] », qui semble caractérisée les formes du mariage en Italie centrale, n'empêche pas le maintien de fortes solidarités adelphiques auprès de l'épouse.

L'ethnographie des relations de parenté proposée à partir d'un procès de canonisation a permis de souligner que, parmi les acteurs et les actrices adultes, les liens d'alliance et de filiation comptent moins que les liens de germanité ou que les liens de familiarité. Afin de ne pas se limiter à décrire des structures sociales et des normes de comportement éloignées du vécu des individus, l'anthropologie de la parenté a tout intérêt à accueillir ce type de démarche empirique qui, en réduisant l'unité d'observation à des événements et des interactions, met au jour les attitudes effectives des membres de la parenté dans un contexte donné.

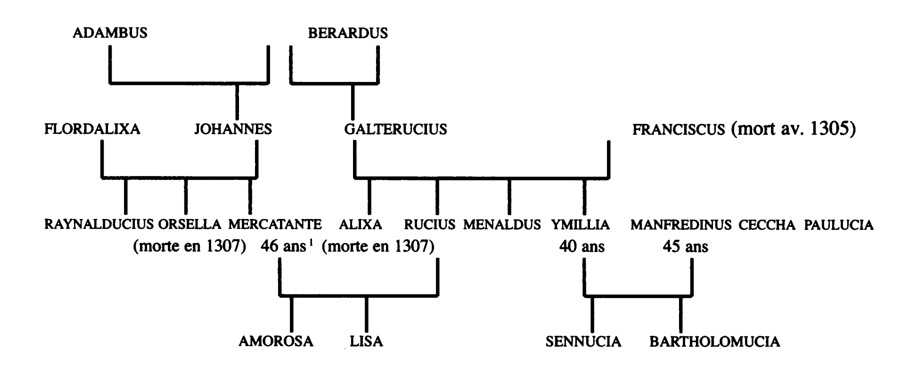
48. Th. KUEHN, « Women, marriage and *patria potestas* in late medieval Florence » dans ID. dir., *Law, Family and Women. Toward a legal anthropology of Renaissance Italy*, Chicago et Londres, 1991, p. 198.

49. *Ibid.*, p. 200-201

50. Sur cette pluralité des identités et des statuts, je me permets de renvoyer à D. LETT, « Les mères demeurent des filles et des sœurs. Les statuts familiaux des femmes dans les Marches au début du XIVe siècle », dans *La Mère*, A. PARAVICINI BAGLIANI dir., Florences, (Micrologus's Library-14), 2007.

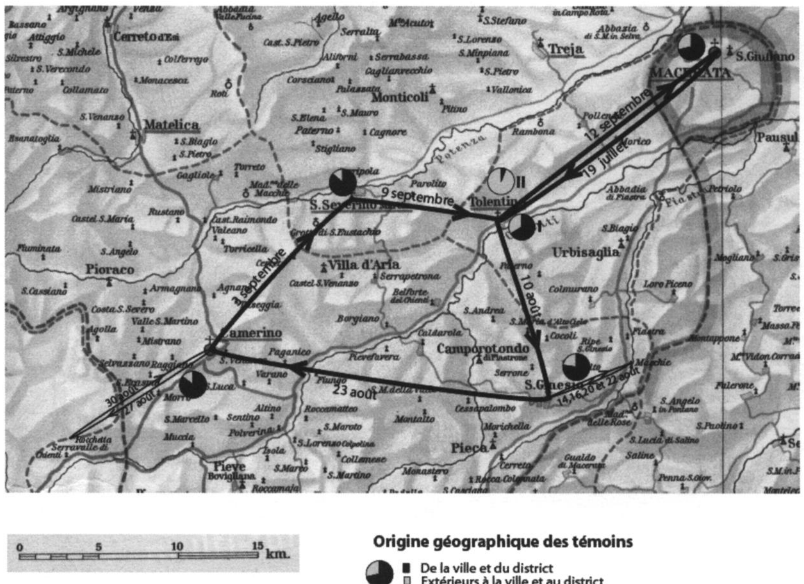
51. Ch. KLAPISCH-ZUBER, « Déclin démographique et structure du ménage. L'exemple de Prato, fin XIVe-fin XVe siècle », dans *Famille et parenté...*, *op. cit.*, p. 263-264.

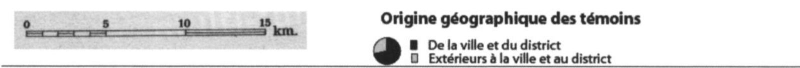
La parenté d'*Alixa* de Tolentino



1. L'âge donné est celui de 1325

ITINERAIRE DE LA COMMISSION





Didier Lett, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne – LAMOP, UMR 8589, 17 rue de la Sorbonne, 75005 Paris

Liens adelphiques et endogamie géographique dans les Marches de la première moitié du XIVe siècle

La documentation marchésane du début du XIVe siècle (essentiellement le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino daté de 1325) permet de mettre en évidence la fréquence du mariage virilocal (ou patrilocal). Elle autorise également à étudier les conséquences de l'éloignement géographique de la femme de sa famille de naissance sur les relations entre frères et sœurs.
On observe que vivre sous le même toit ou appartenir à un même micro-espace entraîne des pratiques familiales et des interactions très différentes entre acteurs car les sentiments sont conditionnés par le partage quotidien d'expériences, des intérêts communs et des échanges. Dans les dépositions réalisées lors du procès de canonisation, on constate également la forte présence des frères et sœurs auprès du témoin et/ou du miraculé. Mais, à cause, de la prégnance du mariage virilocal, les frères et sœurs du mari sont davantage présents que ceux de l'épouse. Cependant, les liens adelphiques de la femme résistent, en partie à cause d'une délocalisation à faible distance.

Frères – sœurs – mariage – virilocalité – procès de canonisation, Marches (Italie)

The marchesan documentation of the beginning of XIVth century (especially the Canonisation Process of Nicholas of Tolentino in 1325) allows us to highlight the frequency of the virilocal (or patrilocal) marriage. It allows us also to study the consequences of the woman's geographical distance from her family of birth on the relations between brothers and sisters. One can notice that to live under the same roof or to belong to the same micro- environment involves very different family practices and interactions between actors because the feelings of the people are conditioned by the fact of sharing day after day experiences, common interests and relationships. In the depositions made in the canonisation process, one can also note the strong presence of brothers and sisters near the witness and/or the personn touched by a miracle. But, because of the importance of the virilocal marriage, the husbands's brothers and sisters are more present than those of the wife. However, the woman's adelphic links resist, in part because her displacement is usually limited to a short distance.

Brothers – sisters – marriage – virilocality – canonisation process, Marche (Italy)

Médiévales 54, printemps 2008, p. 69-81

Caroline JEANNE

SEULES OU ACCOMPAGNÉES ? LES VEUVES PARISIENNES ET LEURS FRATRIES À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Le mot « veuve » définit en premier lieu l'identité d'une femme en référence à son mari défunt[1]. Il inscrit d'emblée l'identité d'une femme dans un lien conjugal qui s'est défait. Or ce lien conjugal, aux XIVe et XV siècles, implique bien davantage de personnes qu'un seul couple, un homme et une femme unis par les liens du mariage. Il attache chacun des conjoints à deux groupes familiaux, celui de l'époux et celui de l'épouse. À la mort de l'époux, se pose ainsi la question de la position des veuves par rapport à ces deux groupes : quelle place, quel rôle et quel statut sont assignés aux veuves au sein du groupe familial dont elles sont issues, mais aussi au sein du groupe familial auquel elles appartiennent par alliance ?

Le questionnement sur le lien de fraternité permet en partie d'apporter des éléments de réponse. Se demander si la rupture du lien matrimonial influe sur la relation qui unit les veuves à leurs fratries permet de mesurer la force et les redéfinitions des attaches familiales dans le contexte particulier du veuvage, moment où les liens familiaux sont à bien des égards bouleversés. Définies par un statut spécifique qui diffère nettement de celui des femmes mariées, les veuves doivent en effet endosser et affirmer un rôle nouveau auprès de leurs frères et sœurs. Ce statut, du point de vue juridique, apparaît plus proche de celui de la femme séparée que de celui de la femme mariée. Il se caractérise, dans le Paris de la fin du Moyen Âge, par le recouvrement d'une capacité qui autorise les veuves à agir et être assignées en justice sans autorisation maritale et, théoriquement, à recouvrer la maîtrise de leurs biens[2].

1. *Veve, mod. veuve, adj.*, « qui n'a plus de mari » (par suite de décès) : définition extraite de F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, t. 10, Paris, 1902, p. 852.

2. F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume de la prévôté et vicomté de Paris*, vol. 1, Paris, 1922-1930, rééd. Paris, 1972, p. 228.

Compte tenu de cet ancrage des veuves dans deux groupes familiaux, la relation de fraternité doit ici être comprise au sens large du terme : elle envisage d'une part les liens des veuves avec leurs frères et sœurs germains, mais aussi avec les conjoints de ceux-ci. Elle inclut d'autre part les relations que les veuves entretiennent avec les frères et sœurs de leur mari défunt, et avec les conjoints de ceux-ci. Frères, sœurs, beaux-frères et belles-sœurs forment ainsi autour des veuves un véritable entourage fraternel, au sein duquel se nouent des relations particulières[3], alors même que le statut des veuves demeure fortement associé à l'idée de privation, d'abandon et de solitude[4].

Dans les sources parisiennes de la fin du Moyen Âge, qui nous renseignent sur un milieu aisé, les relations des veuves avec leurs frères et sœurs sont inégalement perceptibles. Certains types de documents les éludent complètement. Ainsi, dans les sources fiscales du quinzième siècle, une analyse anthroponymique montre que les modes de désignation des veuves font intervenir presque systématiquement un référent masculin. Il s'agit toujours du mari défunt ou du père, mais jamais du frère ou du beau-frère: les veuves sont avant tout «femme de feu» ou «fille de», mais ne sont pas considérées comme «sœur de...»[5]. De même, aucun feu fiscal féminin dirigé par une veuve ne fait mention d'un frère ou d'une sœur[6]. Cependant, ces rôles d'impôts ne sont pas représentatifs de l'ensemble des sources qui sont à notre disposition: si les veuves sont généralement identifiées au sein de la population parisienne par le rappel du nom de leur père ou de leur mari défunt, ceci n'exclut pas une relation forte aux frères et sœurs, d'autant plus importante qu'elle s'avère bien souvent plus durable que celle qui unit les veuves à leur père ou à leur mari. Si nous nous tournons par exemple vers les testaments, les actes notariés[7] ou la documentation judiciaire de la fin du Moyen Âge[8], ces relations de fraternité apparaissent beaucoup plus distinctement et permettent d'entrevoir la richesse

3. C'est aux XIVe et XVe siècles qu'apparaît en français le vocabulaire de la belle-famille tel que nous le connaissons: *beau-frère* est attesté à partir de 1386, et *belle-sœur* au début du XVe siècle, pour désigner le frère ou la sœur par alliance. Ces deux mots effacent l'emploi de *serorge*, issu du latin *sororius* (mari de la sœur), et désignant indifféremment le beau-frère ou la belle-sœur. Voir l'article «beau» dans J. DUBOIS, H. MITTERRAND, A. DAUZAT dir., *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, 1998, p. 73.

4. Voir sur ce thème Y. FOEHR-JANSSENS, *La Veuve en majesté*, Genève, 2000, p. 29-30.

5. Ce mode de désignation n'apparaît jamais dans les rôles d'impôt du XVe siècle édités par Jean Favier, J. FAVIER, *Les Contribuables parisiens à la fin de la Guerre de cent ans. Les rôles d'impôts de 1421, 1423 et 1438*, Genève, 1970.

6. En revanche, il est parfois fait mention de fils, de filles, de gendres ou d'un second mari.

7. Pour le XVe siècle, nous disposons dans le minutier central des notaires de Paris des actes de sept études, dont deux seulement présentent une certaine unité et constituent une suite chronologique exploitable: les études VII et XIX (désormais abrégée en AN, MC ET XIX). Pour l'étude XIX, se référer à C. BÉCHU, F. GREFFE, I. PEBAY, *Minutier central des notaires de Paris, minutes du XVe siècle de l'étude XIX, inventaire analytique*, Paris, 1993.

8. Nous nous appuierons sur le registre des causes civiles du Châtelet de Paris.

et la complexité des liens qui unissent les veuves à leurs fratries. Dans le cadre de relations qui vont de l'entraide fraternelle aux conflits menés jusque devant les tribunaux, les portraits de veuves sont divers et nuancés, à l'image du statut de ces femmes. Fragiles ou autonomes, *miserabiles personae* ou femmes viriles, les veuves parisiennes apparaissent vis-à-vis de leurs frères et sœurs tour à tour comme les protégées, des interlocutrices à part entière ou les plus redoutables des adversaires.

Des sœurs aux multiples visages : les veuves protégées par leurs frères

Le devoir d'assistance envers les veuves est un thème récurrent au Moyen Âge. Les veuves sont traditionnellement présentées comme des personnes devant naturellement bénéficier de soutien, d'aide et de charité. C'est là une mission royale et un lieu commun dans la théorie politique médiévale, comme le montrent bien les formules des ordonnances royales[9]. C'est également une mission de l'Église : le droit canonique établit l'appartenance des veuves à la catégorie des *miserabiles personae*, dont l'Église doit prioritairement assurer la protection[10].

L'examen des relations des veuves avec leurs frères et sœurs semble montrer que la fratrie s'attribue de la même façon une mission d'assistance envers ses veuves. Nous sommes ici dans le domaine des solidarités familiales, dont les veuves apparaissent nettement comme des bénéficiaires privilégiées et prioritaires. Les legs testamentaires en fournissent de nombreux exemples. Ainsi, en 1407, le codicille qu'Arnaud de Corbie rédige à la suite de la mort de son frère Thomas contient une disposition particulière pour sa belle-sœur devenue veuve, qu'il désigne comme « ma suer, damoiselle Marguerite de Cresecques, femme de feu Thomas de Corbie, mon frere, ou temps qu'il vivoit[11] ». L'expression du lien adelphique se passe ici de la distinction entre sœur germaine et sœur par alliance : la veuve du frère est ici

9. En mars 1319-1320, l'article 17 de l'ordonnance royale concernant les baillis et les sénéchaux rappelle ce nécessaire soutien des veuves : « Que les femmes veuves et les orphelins il garderont, et s'il ont à faire pardevant eulx, soit en assise ou ailleurs, il leur avanceront leur droit, et les delivreront tous premiers avant tous autres en la meilleur maniere qu'il pourront. », *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, vol. XII, Paris, 1723-1849, p. 450.

10. Cette protection consiste en une assistance morale, mais aussi juridique, du moins jusqu'au début du XIVe siècle, époque à laquelle l'Église perd sa juridiction sur les veuves. Jusqu'alors, le droit canonique soustrayait sans difficulté les veuves à la juridiction ordinaire pour leur assurer le privilège juridictionnel des cours ecclésiastiques. Sur ce point, voir R. METZ, *La Femme et l'Enfant dans le droit canonique médiéval*, Londres, 1985 (éd. or. 1951-1976), p. 91 *sq.*

11. Codicille d'Arnaud de Corbie du 9 août 1407, Paris, BnF, collection Moreau, 1161, f° 744 v°, cité par A. TUETEY, *Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charles VI*, Paris, 1880 (Collections de documents inédits sur l'Histoire de France, Mélanges historiques, t. III), p. 285.

pleinement sœur, sans restriction d'aucune sorte. Bien plus, le codicille tient compte du nouveau statut de veuve de Marguerite en prévoyant pour elle, outre le legs déjà mentionné dans le testament initial, des dispositions veillant à confirmer et amplifier celles de Thomas pour sa femme, afin que pendant son veuvage, Marguerite bénéficie de six cents livres parisis de rente. On voit ici s'exprimer une attention toute particulière envers une belle-sœur devenue veuve, et qui apparaît de ce fait plus vulnérable. Le devoir de protection du mari envers sa femme et future veuve est ici complètement relayé par le frère du défunt: le beau-frère se doit, lui aussi, de veiller au mieux au devenir de Marguerite, et au maintien de son statut social. Cette attention portée au lien adelphique dans les testaments se retrouve dans celui qu'établit Renaud de Trie en 1406: lorsqu'il prend des dispositions pour sa femme et future veuve, il désigne celle-ci comme «ma femme, compaigne et amie, principale et premiere, ma sereur [12]». Ce terme de référence qui compare l'épouse à une sœur fait du lien matrimonial de qualité l'équivalent du lien adelphique: dans son testament, le mari veut protéger sa future veuve comme il protègerait une sœur, c'est-à-dire de façon privilégiée. La valorisation du lien adelphique dans le souci du devenir des veuves est récurrente.

La protection des veuves par leur fratrie apparaît ailleurs et selon d'autres modalités que dans les legs testamentaires. Les archives notariées, rendant compte de divers aspects de la vie économique ou privée des Parisiens du XVe siècle, apportent des éléments complémentaires et concordants. Ainsi, les exemples de procurations ayant pour objet la représentation en justice ou l'administration de biens associent très souvent une veuve à son frère procureur. D'autres exemples montrent pourtant que les veuves peuvent ester. En 1492, Martine, veuve d'un laboureur parisien, donne procuration à son frère Jean Montoysel pour qu'il la représente en justice et gère ses bien [13]. En 1497, c'est également à son frère que Jeanne, veuve de Jean Varlier, marchand et bourgeois de Paris, donne procuration pour l'administration de ses biens [14]. Ces deux exemples parmi d'autres illustrent le besoin d'assistance de veuves peinant à faire valoir leurs droits. En ce qui concerne la représentation en justice, ces procurations font écho aux écrits de Christine de Pizan déplorant les difficultés pour une veuve de défendre seule ses droits devant les tribunaux [15]: elle-même en a fait l'expérience après la

12. Testament de Renaud de Trie du 12 mai 1406, Paris, AN, X^{1A} 9807, f° 185 v°, cité par A. TUETEY, *op. cit.*, p. 417.

13. Paris, AN, MC ET XIX/7, n° 1607, 21 août 1492.

14. Paris, AN MC ET XIX/12, n° 3745, 11 septembre 1497.

15. S'adressant aux veuves dans le *Livre des trois vertus* (troisième partie, chapitre IV), Christine de Pizan écrit: «Ou fait des plaiz qui vous assauldront (...) devez savoir que eschiver devez plait et procés tout le plus que vous pouez; car c'est chose qui trop puet grever femme veuve pour pluseurs raisons: l'une que elle ne s'i cognoist et est simple en telz choses; l'autre que il convient que elle se mette en dongier d'autrui pour faire solliciter ses besoignes, et gens

mort de son mari, en 1390, quand elle dut défendre ses intérêts dans plusieurs affaires relatives aux biens de son mari ou aux rentes dont il était chargé [16]. Quant à la gestion des biens, il s'agit là d'un rôle traditionnellement accaparé par le mari [17], que les veuves peuvent s'approprier du fait de leur changement de statut, mais qui peut aussi leur être contesté, ou en tout cas être entravé. Dans ces deux situations, qui donnent lieu à des procurations, les frères apparaissent comme les successeurs des pères, et surtout des maris, auprès de veuves qui en sont désormais dépourvues. Le lien fraternel se substitue ainsi au lien marital.

Ainsi, dans le cadre des legs testamentaires ou des actes notariés qui instaurent d'une manière ou d'une autre un système de protection des veuves par leur fratrie, la référence au masculin domine largement : dès lors qu'il s'agit de l'assistance des veuves, et notamment d'une assistance matérielle, sœurs et belles-sœurs sont le plus souvent absentes. La protection est avant tout le fait des frères et des beaux-frères, agissant en ceci envers les veuves comme les remplaçants privilégiés des maris défunts [18]. C'est là un comportement attendu de la part des membres masculins de la fratrie. Cependant il arrive aux veuves de déjouer ces assignations identitaires genrées, lorsqu'elles œuvrent pour prêter service ou assistance à leurs frères. La solidarité fraternelle s'exerce alors dans l'autre sens: ce sont des veuves qui la dispensent, agissant ainsi peut-être comme des mères de substitution [19]. À la fin du XV[e] siècle, deux actes notariés montrent que Justine Sanguin, veuve d'un conseiller au Parlement, cède à bail ou prête à ses frères Nicaise et Antoine des maisons à Paris, rue du Roi-de-Sicile [20]. Les actes sont muets quant à une éventuelle contrepartie, et il semble bien qu'il ne soit pas question

sont communement mal diligens des besoingnes aux femmes et voulentiers les trompent et mettent en despens ·VIII· sols pour ·VI·; et l'autre qu'elle n'y puet a toutes heures aller comme feroit un home, et pour ce est le meilleur conseil que elle laisse avant aller aucune partie de son droit, mais que ce ne soit a trop grant oultraige que elle s'i fiche.», CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, C.C. WILLARD éd., Paris, 1989, p. 190.

16. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, S. SOLENTE éd., Paris, 1936, p. XVI.

17. F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume... op. cit.*, vol. 1, Paris, 1922-1930, rééd. Paris, 1972, p. 204 sq.

18. C'est également ce qu'observe Emmanuelle Santinelli en ce qui concerne le haut Moyen Âge: la protection personnelle des veuves apparaît en premier lieu comme le devoir de leurs parents mâles, E. SANTINELLI, *Des Femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, 2003, p. 62-63.

19. Sur le phénomène de «parentification» des frères et sœurs aînés au Moyen Âge, voir D. LETT, «La sorella maggiore «madre sostitutiva» nei miracoli di san Luigi», dans A. ARRU, S. BOESCH GAJANO dir., *Fratello e sorella*, *Quaderni Storici*, 2, 1993, p. 341-353; et ID., «Vieux frères et oncles jeunes: écart de générations et écart d'âge dans les familles de la fin du Moyen Âge», dans J.-P. BARDET, J.-N. LUC, I. ROBIN-ROMERO et C. ROLLET dir., *Lorsque l'enfant grandit. Entre dépendance et autonomie*, Paris, 2003, p. 97.

20. Paris, AN, MC ET XIX/1, n° 34, 30 mai 1483 et XIX/6 , n° 1198, 13 septembre 1491.

ici d'une protection fraternelle envers la veuve, mais de la situation inverse. Il serait dès lors intéressant, si les sources étaient moins laconiques, d'éclairer ces cas en prenant en compte l'âge, et l'éventuel rôle d'aînée joué par la veuve, ou le niveau de fortune, parfois plus décisifs que le rapport de genre. L'influence de l'âge explique peut-être le transfert de créances opéré par Marguerite Philippon, veuve d'un notaire et secrétaire du roi, envers son frère écolier à l'université de Paris, pour permettre à celui-ci d'aller devant la justice ecclésiastique[21] : la solidarité fraternelle joue pleinement, au bénéfice d'un frère profitant de la protection complice de sa sœur veuve. Enfin, les veuves n'oublient pas leur fratrie dans leurs legs testamentaires : en 1420, Simonnette la Maugère, veuve de Robert Mauger, laisse à sa sœur Jeanne « cent escuz en or et [son] manteau fourré de gris » et à sa nièce, fille de sa sœur Marguerite, des vêtements et une somme d'argent pour son mariage[22].

Si les veuves apparaissent comme les premières bénéficiaires d'une protection fraternelle essentiellement masculine, des exemples montrent qu'elles sont parfois en mesure elles aussi de fournir une assistance, de façon personnelle. Ainsi les veuves sont-elles au cœur de l'entraide fraternelle, dont elles profitent de façon prioritaire et qu'elles prodiguent quand elles le peuvent.

Interlocutrices à part entière dans la fratrie

Le rôle des veuves, loin de se cantonner à celui de *miserabiles personae* nécessitant une protection, révèle d'autres facettes, et les documents de la pratique se montrent plus diserts sur ce point que les écrits des théologiens. Ainsi, au sein de la fratrie, on retrouve les veuves impliquées dans divers types d'affaires ou de transactions aux côtés de leurs frères et sœurs. L'absence de mari aurait pu conduire à l'hypothèse de leur éviction des tractations ou prises de décision concernant la fratrie. Il n'en est rien : on trouve trace de veuves, en nombre, dans des actes notariés de nature très variée, aux côtés de leurs frères et sœurs. Elles se comportent alors en interlocutrices à part entière. Ceci découle en premier lieu du pouvoir de chef de famille qui leur est imparti du fait de leur viduité. Il faudrait, pour mesurer finement ce pouvoir, prendre en compte dans l'analyse le critère décisif de l'âge des veuves, ou de leur position dans le cycle de vie : les sources ne le permettent pas toujours.

Dans les affaires concernant leur famille d'origine, succession des parents ou d'un membre de la fratrie par exemple, les veuves semblent tenir leur place au même titre que leurs frères et sœurs. Elles paraissent même jouir

21. Paris, AN, MC ET XIX/4, n° 700, 10 mai 1489.

22. Testament de Simonnette la Maugère du 26 octobre 1420, Paris, BnF, collection Moreau, 1162, f° 428 r°, cité par A. Tuetey, *op. cit.*, p. 622.

d'un statut plus autonome et affirmé que leurs sœurs mariées, puisque ces dernières sont toujours associées à leur époux qui, en tant que beau-frère, n'est jamais en retrait. Ainsi, en 1499, Marie Turquam, veuve d'un procureur au Châtelet, conclut avec ses deux frères Philippe et Robert, sa sœur Marguerite et l'époux de celle-ci un accord pour achever un procès au sujet de la succession de leur frère Jean[23]. Les quatre frères et sœurs s'entendent pour clore les discussions et la veuve, parmi eux, a voix au chapitre comme les autres. De même, quand les enfants de Marion, veuve d'Étienne Guespin, lui constituent une rente pour paiement de son douaire coutumier, sa fille Chrétienne, veuve elle aussi, a tout crédit pour prendre part à la décision et apparaît au même titre que les autres enfants dans l'acte notarié[24].

Si les veuves sont plus souvent associées à leurs frères qu'à leurs sœurs en affaires, pour des ventes, baux et autres tractations de nature économique ou privée, elles se rendent parfois aussi devant le notaire avec une sœur. Les relations sororales ne sont pas absentes de ces documents. En 1498, deux sœurs veuves, exécutrices testamentaires de leur demi-sœur, délivrent une rente à la fabrique de l'église Saint-Paul[25]. Un acte de 1496 met plus nettement encore en évidence une complicité unissant deux sœurs veuves : il s'agit d'un acte de notoriété par lequel l'une d'entre-elle, Jeanne Lablonde, témoigne des maltraitances conjugales subies par sa nièce, fille de sa sœur Lucette[26]. L'acte précise que Jeanne atteste des faits à la requête de sa sœur Lucette. Dans chacun de ces cas, et surtout dans le second, le lien de sororité est peut-être renforcé par le fait que les deux sœurs partagent le même statut de veuve, qui les autorise et les incite à davantage d'autonomie et d'affirmation. Ces veuves ne sont pas accompagnées ou représentées par des hommes. Quoi qu'il en soit, ces exemples montrent bien que le statut des veuves est pluriel : ces femmes tiennent certes bien souvent le rôle de « remplaçante » de leur mari défunt dans diverses affaires, en tant que nouveau chef de famille, mais elles jouent aussi pleinement leur rôle de sœur.

Par ailleurs, il convient de nuancer en fonction de la fratrie avec laquelle les veuves sont en affaires : leur fratrie germaine ou la fratrie de leur mari défunt. Le cas d'Isabeau, veuve de Jean Gaultier, renseigné par trois actes notariés, en offre une illustration. Par un acte de 1500, cette veuve établit un bail, portant sur des biens immeubles hérités de sa mère, à Pierre Guillier, mari de sa sœur[27]. Il faut noter qu'Isabeau traite ici avec son beau-frère et non avec sa sœur qui, en tant que femme mariée, s'efface derrière son mari pour tout ce qui concerne la gestion des biens. Le masculin l'emporte sur la relation

23. Paris, AN, MC ET XIX/13, n° 4194, 27 mars 1499.
24. Paris, AN, MC ET XIX/4, n° 756, 12 septembre 1489.
25. Paris, AN, MC ET XIX/13, n° 4150, 4 novembre 1498.
26. Paris, AN, MC ET XIX/11, n° 2918, 6 avril 1496.
27. Paris, AN, MC ET XIX/16, n° 5117, 24 novembre 1500.

adelphique, en même temps que la mort du mari permet à la veuve d'entrer dans une relation de relative égalité avec un autre homme de la parenté[28]. À la même date, Isabeau règle une dette que son mari avait contractée de son vivant envers Pierre Guillier: elle solde ainsi les comptes de son mari, tâche incombant traditionnellement aux veuves[29]. Deux actes nous font apercevoir les relations qu'elle entretient avec un autre beau-frère, Jacques Gaultier, frère de son mari défunt, et tuteur des enfants d'Isabeau[30]. Avec ce dernier, elle semble plutôt nouer des liens d'association, prolongeant sans doute les affaires que menaient en commun les deux frères, et agissant comme représentante des intérêts des enfants: la veuve et son beau-frère sont associés dans un bail en 1495, et dans une vente en 1498. Dès lors, c'est une véritable complémentarité des rôles qui semble se mettre en place pour pallier l'absence du défunt en tant que frère et en tant que père: la veuve remplace son mari défunt dans son rôle de frère pour les affaires, le beau-frère remplace le père auprès des enfants[31]. Au sein de la fratrie de son époux défunt, la veuve tient ici une place de sœur à part entière et apparaît comme une interlocutrice privilégiée.

La nomination de tuteurs et curateurs offre un autre éclairage sur les liens qu'entretiennent les veuves avec leurs frères et sœurs dans le cadre d'affaires familiales, liens qui découlent dans ce cas directement du veuvage. Le registre des causes civiles de l'officialité épiscopale de Paris, de la fin du XIV[e] siècle, permet de préciser cet aspect[32]: il contient en effet un certain nombre d'affaires concernant les dations de tuteurs et de curateurs, intervenant au cours d'un intervalle plus ou moins long après le décès d'un des parents, du père dans les cas qui nous intéressent ici. La

28. Peut-être faut-il voir ici un processus de «masculinisation» de la veuve, tel qu'il est observé par certains anthropologues et historiens. Voir les exemples de veuves viriles fournis par G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris, 1974, p. 38 sq., F. HÉRITIER, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, 1996, p. 246-247, et K. MEYER-ROUX, «*Quella virile vedova*: la prophétesse Anne comme veuve modèle dans la Toscane des XIV[e] et XV[e] siècles», dans I. CHABOT, J. HAYEZ et D. LETT dir., *La famille, les femmes et le quotidien (XIV[e]–XVIII[e] siècle). Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber*, Paris, 2006, p. 215-237.

29. Voir sur ce point F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume…, op. cit.*, p. 241-242.

30. Paris, AN, MC ET XIX/10, n° 2582, 24 juillet 1495; Paris, AN, MC ET XIX/12, n° 4082, 1[er] avril 1498.

31. On pense ici au mariage léviratique observé par les anthropologues. Dans le cadre du lévirat, le frère peut apparaître comme un «substitut» du mari défunt, M. AUGÉ, *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*, Paris, 1975, p. 34-35. Par ailleurs, le lévirat permet de maintenir les relations d'alliance matrimoniale entre les clans, P. BONNEMÈRE, *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*, Paris, 1996, p. 80.

32. J. PETIT, *Registre des causes civiles de l'officialité épiscopale de Paris (1384-1387)*, Paris, 1919.

procédure de dation s'effectuait en deux temps[33]. Dans un premier temps, les tuteurs et curateurs sont présentés par une sorte de conseil de famille, assemblée de parents dont les veuves font très souvent partie[34]. Dans un second temps, l'official ratifie le choix des tuteurs et curateurs et procède à la dation proprement dite. L'analyse du registre montre que là encore les sœurs ou belles-sœurs des veuves ne sont jamais mentionnées. En revanche, les oncles (*avunculus*, qui désigne indifféremment à cette époque l'oncle maternel ou paternel, plus souvent que *patruus*) sont très présents dans ce type d'affaires, participant à l'assemblée de parents aux côtés des veuves, ou désignés comme tuteurs et curateurs des enfants. On retrouve, avec cette importance du lien avunculaire, un trait caractéristique et bien repéré des structures de parenté médiévales[35]. Les frères et beaux-frères des veuves jouent donc un rôle non négligeable à leurs côtés en ce qui concerne les enfants : c'est là une autre manifestation des liens qui unissent les veuves à leur fratrie. En exerçant la tutelle et la curatelle de leurs neveux et nièces, les frères et beaux-frères sont nécessairement en contact étroit avec les veuves, contact dont la nature peut varier du conseil bienveillant à l'exercice d'une autorité plus ou moins contraignante.

Des veuves adversaires de leurs frères et soeurs

Beaucoup d'affaires dans lesquelles sont impliqués les veuves et leurs frères et sœurs (successions, tutelle des enfants) se règlent à l'amiable, et certaines d'entre elles relèvent même, nous l'avons vu, de l'association (ventes, baux). Ces cas existent en nombre, et illustrent les relations ordinaires nouées entre les veuves et leur fratrie. Cependant, les veuves parisiennes se rendent également devant les tribunaux dans le cadre de situations bien plus conflictuelles. Les cas de frères et sœurs se déchirant en justice existent eux aussi, et, dans le cas des veuves, ils apparaissent tout particulièrement au sujet de la succession du mari et frère défunt. Très souvent en effet, le décès ouvre une période de crise au cours de laquelle le partage du patrimoine laissé sans titulaire doit être effectué. Cette période de deuil est aussi celle pendant laquelle les veuves sont susceptibles d'apparaître comme les adversaires les plus redoutables des frères et sœurs du défunt, dans les configurations où ces derniers sont les héritiers les plus proches. Les cas que nous examinerons ici

33. Pour davantage de précisions, voir J.-Ph. Levy, « L'officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. 2, Paris, 1965, p. 1265-1294.

34. D'après nos relevés, quand les enfants sont orphelins de père, sur 23 cas de dation de tuteurs et curateurs recensés dans le registre, la mère des enfants, veuve, est nommée 19 fois en tant que membre de ce conseil de famille.

35. Voir sur ce point D. Lett, « Vieux frères et oncles jeunes... », *loc. cit.*, p. 100.

montrent donc, s'il en était besoin, que les relations que les veuves entretiennent avec leur belle-famille sont parfois houleuses. Ils viennent ainsi nuancer fortement l'image du beau-frère protecteur envers la veuve de son frère précédemment décrite.

Le registre des causes civiles du Châtelet de Paris recèle de tels exemples de conflits. En 1505, une affaire relative à la succession de Christophe des Vignes oppose la veuve de ce dernier, Marie Defreux, et la sœur du défunt, Anne des Vignes[36]. Les deux femmes se déchirent au sujet des «partages et divisions» devant être faits des «conquestz et biens immeubles demourez du decès dudit deffunct». Le couple ne semble pas avoir eu d'enfant, et Anne des Vignes, en tant que sœur du défunt, est l'héritière la plus proche. Il s'agit donc clairement d'un conflit opposant deux positions, celle de la veuve et celle de l'héritière collatérale. Sans entrer dans les détails de l'affaire, il apparaît que Marie Defreux se montre réticente à «desplacer et delivrer» les biens issus de la succession, dont une partie doit revenir à sa belle-sœur. Ces difficultés pour concilier les saisines mènent les deux protagonistes devant le Châtelet. Elles s'expliquent sans doute par des rivalités assez courantes entre héritiers, qui opposent dans ce cas deux femmes, mais aussi peut-être par le problème sous-jacent de la délivrance de leur douaire aux veuves. En effet, la mise en possession du douaire, ce gain de survie accordé à la femme survivante sur les biens propres de son mari défunt[37], est souvent problématique et source de divergences avec les héritiers du mari qui en entravent la délivrance. Dans cette affaire, la veuve et sa belle-sœur sont en rivalité, l'une parce qu'elle fut l'épouse du défunt, l'autre parce qu'elle fut sa sœur: notons cependant que devant le Châtelet, elles ne comparaissent pas seules mais chacune avec son mari, la veuve étant remariée. Le cercle des protagonistes de l'affaire s'élargit donc aux conjoints: si Marie Defreux agit en tant que veuve, ce n'est pas pour autant qu'elle se rend seule devant le tribunal, puisqu'elle est remariée[38].

Une autre affaire, similaire sur le fond, oppose en 1399 la veuve de Regnaut de la Mote, Jehanne la Coquatrisse, et le frère de celui-ci, Guillaume de la Mote. Les deux parties sont en «debat et question, pour raison des biens

36. F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume…, op. cit.*, n° 189, février 1505.

37. Accordé aux veuves «qui demeurent esbahies et desconfortées» à la mort de leur mari (PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, Paris, 1899-1900, n° 429), le douaire consiste plus précisément en un droit de jouissance viagère portant sur une partie des propres du mari. Il s'agit d'une dotation faite par le mari à son épouse au moment du mariage. Géré en usufruit pendant l'union conjugale, il doit servir à faire vivre la femme si son mari décède avant elle.

38. Une femme mariée ne peut être assignée en justice sans que son mari le soit en même temps pour l'autoriser. Voir sur ce point F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume… op. cit.*, vol. 1, Paris, 1922-1930, réed. Paris, 1972, p. 222; et JACQUES D'ABLEIGES, *Le Grand Coutumier de France*, Paris, 1868, p. 323: «Se une femme vefve est en procès et elle se marie, il convient faire adjourner son mary à reprendre les erremens».

demourés du decès dudit deffunct[39]. » L'héritier et la veuve peinent à concilier leurs prétentions sur la succession du défunt, et Guillaume accuse sa belle-sœur d'avoir indûment « troubl[é] et empesch[é] ses possessions et saisines[40]. » Plus précisément, la veuve s'oppose à son beau-frère sur deux fronts distincts. D'une part, en tant que veuve, elle se montre vigilante en ce qui concerne la délivrance d'un don mutuel conclu du vivant de son mari. En effet, le conjoint survivant n'était pas saisi du don mutuel : il devait s'adresser, pour en obtenir la remise, aux héritiers du défunt, d'où nombre d'actions en délivrance dirigées contre les héritiers. D'autre part, en tant qu'exécutrice testamentaire de son mari[41], la veuve se heurte aux prétentions de son beau-frère, héritier : à partir de la fin du XIVe siècle, en effet, les héritiers réclament et se font progressivement reconnaître le droit d'accomplir le testament, à condition de fournir des sûretés garantissant l'exécution fidèle des dernières volontés du défunt. Ils entendent ainsi se substituer aux exécuteurs testamentaires, dont ils mettent en péril la saisine[42]. Dans cette affaire, le Châtelet donne la récréance aux exécuteurs : la veuve se voit donner raison, mais son beau-frère en appelle en Parlement. Ainsi, l'antagonisme qui tend les relations entre Jehanne la Coquatrisse et Guillaume de la Mote est certes un conflit entre une veuve et son beau-frère ; mais plus précisément, analysé en termes juridiques, il relève d'une double opposition d'intérêts : entre l'héritier et la conjointe du défunt d'une part, entre l'héritier et l'exécutrice testamentaire d'autre part. Au-delà du terme général de veuve ou de belle-soeur, il convient donc de bien repérer les différents rôles et statuts des femmes qui ont perdu leur mari et s'affrontent aux frères et sœurs de celui-ci devant les tribunaux.

Les problèmes successoraux ne sont pas les seuls à l'origine de heurts entre les veuves et leurs frères et sœurs. Le remariage constitue par exemple une autre pierre d'achoppement, comme le suggère une affaire portée devant l'officialité de Paris : Agnès, veuve de Simon de Maubeuge, a été fiancée par son frère, maître en théologie, mais il apparaît que la ratification de la fiancée n'a pas été obtenue, ce qui remet en cause la validité des fiançailles[43]. Le

39. F. OLIVIER-MARTIN, *Sentences civiles du Châtelet de Paris, publiées d'après les registres originaux*, Paris, 1914, n° 207, 20 février 1399.

40. G. FAGNIEZ, *loc. cit.*, n° 71, 27 février 1399.

41. Le testateur désigne en général plusieurs exécuteurs testamentaires, choisis parmi un cercle de proches parents et d'amis. Très souvent, la veuve est désignée comme exécutrice testamentaire.

42. G. FAGNIEZ, *loc. cit.*, n° 71, 27 février 1399 : « ledit frere et heritier disoit que de raison et par la generale coustume du royaume de France par laquele le mort saisist le vif, son hoir, il estoit saisy de tous les biens, meubles et immeubles demourés du decès dudit defunct son frere ». Voir sur ce point F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire de la coutume... op. cit.*, vol. 2, Paris, 1922-1930, rééd. Paris, 1972, p. 431 et p. 533-534.

43. J. PETIT, *op. cit.*, col. 499 : Guillaume des Lions contre Agnès.

procès a pour objet de vérifier si cette ratification, indispensable, a bien été consentie par la veuve. Or, celle-ci semble ici avoir été fiancée d'autorité par son frère. L'exercice d'une tutelle fraternelle contraignante sur les veuves est un phénomène récurrent dans les affaires de remariage. Ce contrôle des frères montre à quel point le remariage des veuves remet en cause l'autonomie de ces dernières, parce que des intérêts familiaux sont en jeu[44]. Il semble ainsi que le veuvage soit parfois l'occasion de réactiver l'autorité de la famille d'origine de la veuve sur celle-ci, autorité qui s'était effacée lors du mariage. Les frères prennent ainsi le relais des pères pour maintenir cette surveillance masculine sur les femmes de la famille qui en sont désormais dépourvues.

Les relations qu'entretiennent les veuves parisiennes de la fin du Moyen Âge avec leurs frères et sœurs couvrent ainsi un large éventail, allant de l'entraide fraternelle aux conflits les plus âpres : c'est là une des caractéristiques générales du lien adelphique qui, de la fusion à la haine, se décline sous une multitude de figures[45]. Soulignons cependant, au terme de ce rapide parcours, les principaux aspects qui illustrent la spécificité de la place des veuves au sein de leur fratrie. On retiendra tout d'abord le lien particulier qui unit les veuves au frère de leur mari défunt : qu'elle soit harmonieuse ou conflictuelle, la relation qui se noue entre eux est d'une importance primordiale, et se distingue des autres attachements fraternels par sa fréquence et son intensité[46]. On remarquera ensuite qu'au sein de leur fratrie, les veuves revêtent différents rôles qui s'entrecroisent et se superposent : sœurs germaines et belles-sœurs, maillon entre deux fratries, elles sont aussi héritières, douairières, exécutrices testamentaires, chefs de foyer fiscal ou encore mères. Cette identité plurielle, qu'estompe le seul terme de « veuves », éclaire à bien des égards les différentes facettes de leur place et rôle de sœurs. Elle doit nécessairement être prise en compte dans le rapport à la fratrie.

Enfin, cet aperçu des liens « horizontaux » qui unissent les veuves à leurs frères et sœurs appelle une autre enquête, complémentaire, portant sur les liens « verticaux » qui s'établissent entre les veuves et leurs enfants. Dans les deux cas, ce qui interroge est l'impression d'oscillation des veuves entre autonomie et dépendance par rapport aux membres de leur parenté.

44. Voir sur le remariage des veuves les analyses de Ch. Klapisch-Zuber : « Par le remariage de la veuve de leur sang, les Florentins affirment qu'ils n'ont jamais renoncé totalement à contrôler les dots qu'ils ont données à leurs filles ou à leurs sœurs », et Ead., « La "mère cruelle" ». Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVe-XVe siècles », *Annales ESC.*, 5, 1983, p. 1100.

45. D. Lett, *Histoire des frères et sœurs*, Paris, 2004.

46. C'est également ce que souligne I. Réal lorsqu'elle étudie la fraternité par alliance dans les sources hagiographiques : « Le cas de figure le plus fréquent montre en fait les relations entre le frère du mari et sa belle-sœur veuve. Son attitude à son égard se veut en théorie fraternelle, autrement dit fondée sur le devoir de protection. », *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout, 2001, p. 491.

Caroline Jeanne, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne – LAMOP, UMR 8589, 17 rue de la Sorbonne, 75005 Paris

Les veuves parisiennes et leurs fratries

À la fin du Moyen Âge, à Paris, les veuves entretiennent avec leurs fratries des relations diverses. Les legs testamentaires ou les actes notariés montrent que les veuves, surtout dans les classes aisées, bénéficient de façon privilégiée d'une protection financière ou d'une entraide fraternelle. Cette assistance est principalement masculine. En même temps, les veuves ne sont pas évincées, du fait de la mort de leur mari, des affaires et décisions familiales : pleinement concernées, elles y participent de façon active. Le registre des causes civiles du Châtelet de Paris contient nombre d'affaires dans lesquelles les veuves s'opposent à leurs frères et sœurs devant les tribunaux. Les conflits surviennent surtout quand les veuves souhaitent entrer en possession de leur héritage, et particulièrement de leur douaire, ou décident de se remarier.

Femmes – veuves – Paris – familles – droit

The parisian widows and her sibship

At the end of the Middle Ages, in Paris, the ties between widows and their siblings are various. Wills and deeds show that the widows, especially in the leading classes of society, benefit from financial aid and support from their siblings. This is mainly a masculine assistance. Nevertheless, widows are not ousted from family affairs and decisions: they are fully concerned and play an active part. We find in the records of the Châtelet's court in Paris examples of trials in wich widows were involved against their brothers or sisters. Conflicts often occur when widows want to come into their inheritance, particularly their dower, or decide to remarry.

Women – widow – Paris – family – law

Médiévales 54, printemps 2008, p. 83-98

Aude-Marie CERTIN

RELATIONS PROFESSIONNELLES ET RELATIONS FRATERNELLES D'APRÈS LE JOURNAL DE LUCAS REM, MARCHAND D'AUGSBOURG (1481-1542)

Les écrits privés (autobiographie, journaux ou livres de famille) sont une source inestimable pour étudier les relations entre frères et soeurs à la fin du Moyen Âge. Au-delà des discours normatifs sur la famille, véhiculés notamment par les clercs, cette documentation permet d'aborder de façon plus fine et complexe les réalités familiales. S'y révèlent certains aspects de la vie quotidienne des familles, les relations entre leurs membres en fonction de leur âge et de leur sexe et l'évolution de leurs sentiments au fil du temps [1]. Si de tels écrits sont rares en France aux XIVe et XVe siècles [2], ils sont en revanche nombreux en Italie et en Allemagne à la même époque. Les sources italiennes nous sont aujourd'hui bien connues, principalement grâce aux travaux de Christiane Klapisch-Zuber sur les *ricordanze* italiens [3]. Ceci n'est en revanche pas le cas des sources allemandes du même type qui restent globalement méconnues en France, ce que l'on ne peut que grandement déplorer compte tenu de leur diversité et de leur richesse. Les écrits privés de laïcs aujourd'hui conservés en Allemagne se comptent en effet par dizaines et se présentent

1. D. ALEXANDRE-BIDON et D. LETT, *Les Enfants au Moyen Âge Ve-XVe siècles*, Paris, 1997; D. LETT, «Comment parler à ses filles?», *Médiévales* 19, 1990, p. 77-82; ID., dir., *Etre père au Moyen-Âge*, *Cahiers de Recherches Médiévales* 4, 1997; ID., «Tendres souverains», dans *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, 2000, p. 17-39.

2. J. TRICARD, «Les livres de raison français au miroir des livres de famille italiens; pour relancer une enquête», *Revue historique* 307, 2002, p. 993-1011.

3. Ch. KLAPISCH-ZUBER, «L'invention du passé familial à Florence (XIVe-XVe siècles)», dans *Temps, mémoire et tradition au Moyen Age*, Aix en Provence, 1983; EAD., *La Maison et le Nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990; EAD., «Comptes et mémoire: l'écriture des livres de famille florentins», dans *L'Écrit dans la société médiévale. Textes en hommage à Lucie Fossier*, Paris, 1991; C. CAZALÉ BÉRARD, Ch. KLAPISCH-ZUBER, «Mémoire de soi et des autres dans les livres de familles italiens», dans R. MORDENTI, C. CAZALÉ BÉRARD, Ch. KLAPISCH-ZUBER, R. BLACK, S. TEUSCHER, «Les livres de famille», *Annales Histoire Sciences sociales*, juillet-août 2004, p. 805-826.

sous des formes multiples : *Hausbücher* (livre de maison), livres de famille, *Geschlechtbücher* (livre de lignage), autobiographies ou journaux[4]. Ces « témoignages de soi » peuvent aussi se trouver dans des sources non directement autobiographiques, de formes et de contenus très divers, comme des chroniques urbaines, des livres de compte, des lettres, des récits de voyage ou de pèlerinage ou des comptes-rendus de procès. Depuis les années 1990, ces sources ont été l'objet d'un fort regain d'intérêt dans l'aire germanique[5] : un certain nombre de colloques et d'ouvrages collectifs ont été consacrés à ces « témoignages de soi[6] » et plusieurs historiens ont récemment étudié certaines de ces sources dans l'optique d'une histoire de la famille[7].

4. Sources allemandes éditées (liste non exhaustive) : F. FRENSDORFF et M. LEXER, « Chronik des Burkard Zink 1368-1468 », dans *Chroniken der deutschen Städte*, t. 5, Leipzig, 1866, rééd.1965 ; B. GREIFF, « Tagebuch des Lucas Rem aus den Jahren 1494-1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte des Stadt Augsburg », dans *26. Jahresbericht des Historischen Kreisvereins für Schwaben und Neuburg*, Augsbourg, 1861, p. 1-110 ; C. HEGEL, « Ulman Stromers 'Püchel von meim geslechet und von abentewr' », dans *Chroniken der deutschen Städte*, 1, Leipzig, 1862, rééd. Stuttgart, 1961. Reproduction partielle du manuscrit par L. Kurras, *Puechel von mein geslecht und von abentewr : zur 600-Jahrfeier der Gründung der ersten Papiermühle Deutschlands*, Stuttgart, 1990 ; Th. VON KERN, « Endres Tucher's Memorialbuch (1421 bis 1440) », dans *Chroniken der deutschen Städte*, tome 2, Leipzig, 1864, p. 1-53 ;Th. VON KERN, Tucherches Memorialbuch (1386 bis 1451), dans *Chroniken der deutschen Städte*, tome 10, Leipzig, 1872, p. 1-43 ; W. LOOSE, *Anton Tuchers Haushaltbuch (1507 bis 1517)*, Tübingen, 1877 ; Fr. PFEIFFER, *Des schwäbischen Ritters Georg von Ehingen Reisen nach der Ritterschaft*, Stuttgart, 1842. Nouvelle édition et commentaire par G. EHRMANN, Göppingen, 1979 ; H. RUPPRICH, *Dürer. Schriftlicher Nachlass*, Berlin, 1956, p. 7-38 ; GE. STEITZ, « Die Familienchronik Bernhard Rohrbachs aus dem 15. Jahrhundert », *AFGK*, (II, 2), 1865, p. 404-437 ; GE. STEITZ, « Job Rohrbach's Frankfurter Chronik vom Jahre 1495-1502 », dans *AFGK*, 1839, p. 1-211 ; E. ULLMANN, *Albrecht Dürer. Schriften und Briefe*, Leipzig, 1978, 1989.

5. Voir sur ce point la synthèse de Pierre Monnet sur les débats historiographiques actuels concernant les témoignages autobiographique : P. MONNET, « Petites et grandes gens : un discours des origines dans les témoignages autobiographiques allemands de la fin du Moyen Age », dans P. BOGLIONI, R. DELORT, C. GAUVARD, *Le Petit Peuple dans l'Occident médiéval*, Paris, 2002, p. 468-469.

6. Kl. ARNOLD, S. SCHMOLINSKY, U.-M. ZAHND dir., *Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Winkler, 1999 ; Ch. DUHAMELLE, « Les banques de données de témoignages de soi (*Selbstzeugnisse*), dans l'espace germanique », *Bulletin d'Information de la Mission Historique Française en Allemagne*, 37, 2001, p. 111-116 ; W. SCHULZE dir., *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin, 1996 ; S. TEUSCHER, « Parenté, politique, comptabilité. Chroniques familiales autour de 1500 (Suisse et Allemagne du Sud) », dans R. MORDENTI, C. CAZALÉ BÉRARD, C. KLAPISCH-ZUBER, R. BLACK, S. TEUSCHER, « Les livres de famille », *Annales Histoire Sciences sociales*, juillet-août 2004, p. 858. À noter également l'ouvrage fondateur d'H. WENZEL, *Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, München,1980.

7. M. BEER, « Das Verhältnis zwischen Eltern und ihren jugendlichen Kindern in Spätmittelalterlichen Nürnberg », *MVGN*, 77, 1990, p. 91-153 ; M. BEER, *Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen. Familienleben in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung Nürnbergs*, Nürnberg, 1990 ; M. BEER, « "Wenn ych eynen naren hett zu eynem mann, da fragen dye freund nyt vyl danach". Private Briefe als

Ces écrits privés allemands émanent surtout des élites urbaines. Leurs auteurs habitent le plus souvent dans les grandes villes de l'Empire, comme Nuremberg, Francfort ou Augsbourg. Et la plupart appartiennent aux couches dominantes de la ville; ainsi des familles Stromer[8], Rohrbach[9], Tucher[10] ou Fürer, véritables pépinières de chroniqueurs, où les membres du Conseil et les *bourgmestres* se comptent en grand nombre; ainsi également de Lucas Rem[11] ou de Burkard Zink[12], riches marchands d'Augsbourg[13]. Le plus souvent ce sont des hommes riches et puissants mêlant activités politiques et commerciales qui fixent par écrit leur histoire ou celle de leur famille pour leurs descendants ou pour leurs semblables[14]. Des profils différents de rédacteurs existent néanmoins, comme Albrecht Dürer, le célèbre peintre de la Renaissance, auteur d'une chronique familiale[15] reprenant celle de son père.

Dans l'Allemagne de la fin du Moyen Âge, les enjeux de ces écrits privés sont multiples. En premier lieu, la chronique ou le livre de famille pourrait être comparé à l'acte testamentaire à une époque où le souci du

Quelle für die Eheschliessung bei den Stadtbürgerlichen Familien des 15. und 16. Jahrhunderts », dans H.-J. BACHORSKI, *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Trêves, 1991 ; E. MASCHKE, « Die Familie in der deutschen Stadt des späten Mittelalters », dans *Sitzungsberichte des Heidelberger Akademie*, 1980, p. 9-98 ; P. MONNET, « La ville et le nom : le livre des Melem, une source pour l'histoire privée des élites francfortoises à la fin du Moyen Age », *Le Journal des Savants*, juin/décembre 1999, p. 491-539; G. ROHMANN, *Eines Ehrbaren Rathts gehorsamer amptmann. Clemens Jäger und die Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts*, Augsbourg, 2001 ; U.-M. ZAHND, *Die autobiographischen Aufzeichnungen des Ludwig von Diesbachs. Studien zur spätmittelalterlichen Selbstdarstellung im Oberdeutschen und schweizerischen Raume*, Berne, 1986; U.-M. ZAHND « Einige Bemerkungen zu spätmittelalterlichen Familienbüchern aus Nürnberg und Bern », dans *Nürnberg und Berne. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete*, Erlangen, 1990; U.-M. ZAHND, « Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen. Studien zur Selbstdarstellung spätmittelalterlicher Bürger », dans Kl. ARNOLD, S. SCHMOLINSKY, U.-M. ZAHND, *Das dargestellte Ich*. U.-M. ZAHND, « Ehegatten in spätmittelalterlichen Selbstzeugnissen », dans Ch. HESSE, B. IMMENHAUSER, O. LANDOLT, B. STUDER, *Personen der Geschichte, Geschichte der Personen*, Berne, 2003, p. 201-220.

8. C. HEGEL, « Ulman Stromers 'Püchel von meim geslechet und von abentewr' », *loc. cit.*

9. G.E. STEITZ, « Die Familienchronik Bernhard Rohrbachs... », *loc. cit.*

10. Th. von KERN, *Endres Tucher's Memorialbuch, op.cit.*

11. B. GREIFF, *Tagebuch des Lucas Rem..., op. cit.*

12. F. FRENSDORFF et M. LEXER, *Chronik des Burkard Zink..., loc. cit.*

13. Précisons toutefois que les deux hommes n'ont pas le même niveau de richesse, Lucas Rem ayant un niveau de fortune bien plus élevé que Burkard Zink.

14. Leur profil est de ce fait comparable aux auteurs des *ricordanze* italiennes étudiées par Christiane Klapisch-Zuber. « Les ricordanze sont l'œuvre et parlent surtout de privilégiés, hommes des villes bien nourris et éduqués, qui ont de quoi élever leurs enfants, mènent des affaires où ils investissent et calculent constamment, occupent des fonctions dans l'arène politique », Ch. KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le Nom, op., cit.* p. 9.

15. H. RUPPRICH, *Dürer. Schriftlicher Nachlass, op. cit.*; E. ULLMANN, *Albrecht Dürer. Schriften und Briefe, op. cit.*; P. VAISSE, *Dürer. Lettres, écrits théoriques et traité des proportions*, Paris, 1964.

salut est primordial. Il s'agit de bien agir de son vivant pour bien mourir, en l'occurrence assurer la mémoire de tous les événements importants de la famille et véhiculer en bon chrétien des modèles de comportement. Il s'agit aussi, en particulier pour les élites urbaines, d'affirmer l'identité d'un groupe familial et d'assurer les bases de son devenir [16]. Vecteur de la mémoire familiale, le livre de famille reprend les éléments qui en font la spécificité et la valeur: l'écrit rassemble en un espace unique tout le patrimoine de la famille. Fréquemment ces écrits sont aussi aménagés pour servir de preuves dans des démarches juridiques ou politiques potentielles. Il apparaît prudent de garder en mémoire les traces de ses origines, des héritages, mariages ou transactions, pour éviter les problèmes juridiques et assurer l'avenir de sa famille dans la sphère sociale et politique [17]. Cette primauté donnée au collectif familial fait de cette parole une mémoire utile, tant dans ses ambitions que par son contenu [18]. Un certain nombre de ces écrits, en particulier les « livres de famille » *(Familienbücher)* et les « livres de lignage » *(Geschlechtbücher)* s'inscrivent aussi dans le mouvement d'affirmation et de fermeture des élites urbaines. De véritables stratégies de transmission et de conservation de documents écrits se mettent en place [19]. L'écriture de ces livres de famille ou de lignage vise à prouver ou à forger de nobles et prestigieuses origines, seules à mêmes de légitimer l'appartenance au cercle de plus en plus étroit des élites. Enfin, l'ambivalence du rapport au marchand dans la société de la fin du Moyen Âge peut constituer une autre clé de lecture. Si le pouvoir social des marchands ne fait plus de doutes dans les faits, leur légitimité idéologique demeure problématique. Il leur est de ce fait préférable de laisser à la postérité le souvenir de leur éthique ou de l'exemplarité de leur comportement de chef de famille.

16. O. G. OEXLE, « Memoria als Kultur », dans *Memoria als Kultur*, Göttingen, 1995; P. MONNET, « Elites dirigeantes et distinction sociale à Francfort-sur-le-Main », *Francia* 27, 2000, p. 117-162.

17. S. TEUSCHER, « Parenté, politique, comptabilité. Chroniques familiales autour de 1500 (Suisse et Allemagne du Sud) », dans R. MORDENTI, Cl. CAZALÉ BÉRARD, C. KLAPISCH-ZUBER, R. BLACK, S. TEUSCHER, « Les livres de famille », *Annales Histoire Sciences sociales*, juillet-août 2004, p. 858.

18. P. MONNET, « Elites dirigeantes et distinction sociale à Francfort-sur-le-Main », *loc. cit.*;P. Monnet, « La mémoire des élites urbaines dans l'Empire à la fin du Moyen Âge entre écriture de soi et histoire de la cité », dans H. BRAND, P. MONNET, M. STAUB, J. THORBECKE dir., *Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et conscience urbaines en Occident à la fin du Moyen Age*, 2003, p. 49-72; P. MONNET, « La monographie familiale entre histoire urbaine et histoire culturelle: l'exemple des pays germanies de l'Empire à la fin du Moyen Âge », dans M. AURELL dir., *Le Médiéviste et la Monographie familiale: sources, méthodes, problématiques*, Turnhout, 2004, p. 37-52.

19. Ceci est à mettre en lien avec la révolution documentaire qui a lieu à cette époque dans les villes allemandes.

Prendre sa plume pour fixer des notes familiales ou autobiographiques s'inscrit souvent dans une continuité. C'est le cas par exemple pour le patricien de Francfort Bernhard Rohrbach[20] qui dit rassembler les notes de son grand-père et de son père. Il en est de même pour le marchand d'Augsbourg Lucas Rem dont les premières notes sont la compilation d'une mémoire familiale écrite et orale. Le marchand reprend lui aussi les écrits de son grand-père[21] puis évoque ce qu'il a appris de la bouche de son père[22]. Bernhard Rohrbach, Albrecht Dürer et Lucas Rem suivent en définitive « un principe médiéval d'appropriation de la mémoire antérieure[23] ». Écrire et fixer la mémoire relève de l'imitation de leur père ou de leur grand-père : c'est en soi une forme d'héritage entre père et fils qui perdure. Mais plus encore, c'est un devoir incombant au chef de famille qui se transmet en ligne masculine, du père à son fils devenu majeur ou père lui-même. Ainsi ces écrits manifestent et construisent tout à la fois une culture proprement masculine, nourrissant la hiérarchie médiévale entre homme et femme, père et mère dans la famille, mais également une hiérarchie entre les frères différenciant d'un côté l'aîné porteur de la mémoire familiale, de l'autre les cadets.

Aussi l'autorité acquise dans la fratrie par cet acte d'écriture est-elle immense. Si c'est l'aîné qui la plupart du temps hérite des papiers de la famille, ce n'est pas toujours le cas : ainsi, chez les Rohrbach de Francfort, c'est Bernhard, plus jeune que son frère Heinrich de quatorze ans, qui entreprend la rédaction de la chronique familiale en reprenant les écrits de ses aïeux. Par ce geste, il se fait le véritable héritier de la tradition des pères du lignage et acquiert une autorité considérable dans sa famille, notamment dans la fratrie. Ceci est particulièrement patent quand il exclut son frère des cérémonies religieuses familiales jugeant sa piété trop indigne. L'organisation générale de l'ensemble de sa chronique va également dans ce sens ; après l'évocation des pères de la famille sur quatre générations, ainsi que celle de son frère, Bernhard Rohrbach finit sur sa propre paternité, apparaissant comme le fidèle successeur des pères du passé. Chez les Rohrbach, le fait d'écrire l'histoire de la famille amène à devenir symboliquement le père de celle-ci et fait acquérir l'autorité sur tous les membres qui la composent, les frères entre autres. La mémoire cristallise les rivalités entre frères et la question de l'autorité dans la famille. Dans la famille de Lucas Rem, le travail d'écriture est pris en charge par l'aîné de la fratrie de façon traditionnelle, mais les enjeux de pouvoir y sont comparables. Nous verrons plus loin combien les hiérarchies au sein de la famille, et plus spécialement au sein de la fratrie, sont également au cœur des notes personnelles du marchand.

20. P. MONNET, *Les Rohrbach de Francfort. Pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la Renaissance allemande*, Genève, 1997, p.12.

21. B. GREIFF, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, p. 1.

22. B. GREIFF, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, p. 2.

23. P. MONNET, « La mémoire des élites urbaines », *loc. cit.*, p. 61.

Le statut de chef de famille acquis symboliquement par l'écriture des écrits privés donne un poids très important au discours des rédacteurs. Il est un vecteur d'idéal social et familial, tant dans la sphère de la parenté, de la famille étroite que de la fratrie. Adressés à la postérité familiale et sociale, ces textes véhiculent les valeurs et les modèles de comportement qu'en bon chef de famille, le rédacteur juge devoir transmettre en fonction de son groupe social et de ses intérêts propres. Aussi ces écrits privés révèlent-ils les idéaux d'individus ou de groupes sociaux relatifs aux relations entre frères et soeurs, notamment en ce qui concerne les cadets et l'aîné.

Dans ce vaste corpus de sources, les notes personnelles de Lucas Rem (1481-1542), marchand d'Augsbourg, sont particulièrement riches pour étudier les relations entre frères et sœurs. L'une des raisons majeures est que trois des frères Rem partagent une même activité professionnelle: le commerce. Les parcours de ces frères se suivent dans leurs années de formation au sein de la compagnie des Welser et ils se rapprochent encore plus à l'âge adulte, quand ils décident de fonder ensemble une compagnie de commerce. De ce fait la fratrie y est très souvent évoquée et le discours du marchand permet d'aborder les relations entre frères dans leurs aspects quotidiens et de réfléchir aux enjeux de la fraternité dans la famille et dans le monde professionnel[24], en particulier en termes de hiérarchie et de pouvoir[25]. Ce «journal»[26] nous permettra de voir combien la sphère marchande peut être structurée par les liens fraternels. Le discours du marchand nous amènera également à nous demander dans quelle mesure les relations professionnelles se structurent par les relations familiales. Les hiérarchies au sein de la société de commerce se basent-elles sur les hiérarchies de la famille étroite, spécialement celle entre l'aîné et ses cadets? Peut-on envisager une sorte de confusion entre sphère familiale et sphère marchande, où la société de commerce prendrait des allures de famille étroite dominée par le frère aîné devenu chef de famille? Le frère aîné devient-il une sorte de père dans sa société brouillant les places de chacun dans la famille ainsi que les différences entre frères, fils et associés, obligeant à redéfinir la notion de société (*Gesellschaft)*?

24. Comme l'écrit Sophie CASSAGNES-BROUQUET au sujet des frères Dombet, peintres avignonnais du XVe siècle: « Quand deux frères ont opté pour la même spécialité artistique que leur père, la fratrie prend alors une tout autre dimension, elle peut désormais se révéler comme un mode d'association aussi bien familial que professionnel.» S. CASSAGNES-BROUQUET, «Les liens familiaux au cœur du fonctionnement des milieux artistiques en Europe du Nord-Ouest à la fin du Moyen Age», dans M. AURELL dir., *Le Médiéviste et la Monographie familiale*, op. cit., 2004, p. 215.

25. Voir l'étude d'Elmar Lutz sur les contrats de société. E. LUTZ, *Die rechtliche Struktur süddeutscher Handelsgesellschaften in der Zeit der Fugger*, Tübingen, 1976, 2 vol.

26. L'appellation de «journal» donné par celui qui l'a publié au XIXe siècle, B. Greiff, n'est pas entièrement satisfaisante. Bien que le livre de Lucas Rem semble avoir été constitué jour après jour et que celui-ci consigne la date précise de chaque événement, la forte différenciation thématique qu'on observe dans ces notes correspond davantage à la forme des *ricordanze* toscanes.

Le «journal» de Lucas Rem

Grand facteur de la société Welser à Venise, Lyon, Lisbonne et Anvers, puis fondateur, avec ses frères, de sa propre compagnie, Lucas Rem met par écrit des notes personnelles pendant environ quarante ans. Aucune information ne permet de déterminer avec certitude la date à laquelle il a commencé cette entreprise. Néanmoins le caractère plus détaillé de ses notes à partir de 1498 permet d'émettre l'hypothèse que le marchand a commencé son journal à cette date. Cette année-là, le jeune homme a dix-sept ans et intègre la puissante compagnie marchande des Welser où il commence sa carrière d'homme d'affaires. Concernant la fin de la rédaction de ce journal, les dernières notes écrites de sa main datent de septembre 1540 : l'homme est alors âgé de cinquante-neuf ans et il meurt deux ans plus tard. Précisons que dans sa version dactylographiée[27], ces notes personnelles comptent quatre-vingt pages.

Écrites en moyen haut-allemand, ces notes s'organisent en dix parties thématiques définies par lui : les origines de son lignage ; sa propre vie (sa naissance, sa vie, ses voyages) ; des renseignements sur ses capitaux commerciaux, ses gains et ses dépenses ; un bilan des dépenses liées à son mariage ; ses cadeaux de mariage ; une liste de ses rentes et de ses biens mobiliers ; des informations sur ses enfants non nés de son mariage (partie non conservée intégralement) ; des informations sur ses six enfants légitimes ; la liste de ses employés ; le compte de ses impôts à Augsbourg entre 1516 et 1534. Notons que c'est dans un style très comptable que cet homme évoque ce qui constitue à ses yeux les éléments les plus importants de son existence.

Lucas Rem, troisième du nom, est originaire d'une des familles les plus riches et renommées d'Augsbourg, dont l'activité principale est le commerce au long cours. Cette famille est liée aux autres grandes familles d'Augsbourg tant par des liens de commerce que par des liens d'alliance. La mère de notre chroniqueur est ainsi la fille de Lucas Welser et Ursula Lauginger, les Welser et les Lauginger étant deux grandes familles d'Augsbourg. Dès le XVe siècle, les Rem accumulent une belle fortune grâce à leurs activités de commerce et commencent à acquérir des terres et des seigneuries en dehors de la ville d'Augsbourg.

La fratrie à laquelle appartient Lucas Rem compte quatre garçons et une fille et l'on peut supposer que tous sont nés d'un même lit. Le prénom Lucas porté par l'auteur nous amène à supposer qu'il est aîné de cette fratrie. Leur père s'appelle en effet Lucas Rem or, selon les règles anthroponymiques de l'époque, c'est le fils aîné qui hérite du prénom du père. Les autres frères se nomment Gilg, Endris et Hans et la sœur, Magdalena. Cet ordre d'apparition nous incite à penser que c'est là l'ordre de naissance dans la fratrie, du moins

27. B. Greiff, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, 1861.

pour les garçons[28]. Nous savons par ailleurs qu'Hans meurt en 1527, Endris en 1537. Ces deux frères, dont Lucas Rem semble le plus proche, sont marchands comme lui. Ils commencent leur carrière à l'instar de leur aîné comme facteurs de la compagnie des Welser, famille dont est issue leur mère. Libérés quelques années plus tard de leurs obligations à l'égard de cette société, ils créent avec Lucas leur propre compagnie, rejoints par deux associés extérieurs à leur famille. Gilg quant à lui est prêtre, puis il devient évêque de Chiemsee dès 1509 et enfin évêque de Salzbourg dans les années 1520. Sa sœur Magdalena est au couvent à Dillingen. Il n'est pas improbable que les carrières ecclésiastiques de Gilg et Magdalena relèvent de stratégies familiales visant à éviter autant que possible la division du patrimoine familial.

Dans le discours du marchand, les frères, notamment Hans et Endris, apparaissent comme un cercle privilégié d'affection et de solidarité. Si une précédente étude[29] a montré que la parenté éloignée ainsi que les parents de l'auteur ne sont que peu évoqués dans les notes du marchand, la fratrie y tient en revanche une place de choix. Alors que l'auteur n'évoque ses propres parents que dans 1% de son texte, on compte non moins de 70 occurrences relatives à ses frères et sœur dans ses notes, et sa fratrie est évoquée dans environ 10% du texte. C'est, à titre de comparaison, autant que les propres enfants de Lucas Rem, signe de l'importance de cette fratrie dans la vie de l'auteur. Les frères constituent ainsi pour Lucas Rem le second cercle de parenté après celui constitué par lui, sa femme et leurs enfants.

Si importante soit la place des frères et sœurs dans la vie quotidienne du rédacteur, il convient néanmoins de constater que le discours porté sur eux n'est en rien comparable à celui tenu sur les enfants de l'auteur. Tandis que Lucas Rem brosse un portrait physique et moral de chacun de ses enfants et dépeint les relations, parfois difficiles d'ailleurs, qu'il entretient avec chacun d'eux, il ne donne en revanche aucune information sur les caractères de ses frères, ni de détails sur les relations qu'il entretient avec eux. Les frères ne sont par ailleurs jamais évoqués dans leur vie privée, ni dans leur vie de famille, même s'ils ont femme et enfants comme nous le découvrons au moment des problèmes d'héritage. Lucas Rem n'évoque ses frères que dans la relation exclusive qu'il entretient avec eux, relation mêlant liens fraternels et liens professionnels. Ses frères ne semblent pas avoir de vie propre en dehors de leurs activités professionnelles et de leur fratrie ; c'est en tout cas l'image que Lucas Rem tend à donner d'eux.

28. D. Lett, « Brothers and sisters. New perspectives on Medieval Family History », dans K. Mustakallio, J. Hanska, H.-L. Sainio et V. Vuolanto dir., *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Acta Instituti Romani Finlandiae-33, Rome, 2005, p. 19.

29. A.-M. Certin, *Paternité et société en Allemagne à la fin du Moyen Âge*, Mémoire de DEA sous la direction de J-C. Schmitt, Paris, EHESS, 2005, p. 98.

La fratrie, un cercle de solidarité

Lucas Rem ne consacre jamais directement un chapitre ou même un long passage à ses frères et sœur. Néanmoins il les évoque à plusieurs reprises dans la partie la plus personnelle de ses notes consacrée à sa vie, sa formation et ses voyages, que ce soit dans des moments forts de son existence, ou dans des moments beaucoup plus anodins. Sans le dire explicitement et sans jamais utiliser de terme affectueux, le marchand révèle alors l'affection qu'il porte à ses frères et à sa sœur et la force des sentiments qui unissent la fratrie[30].

En 1519 par exemple, la peste sévit à Augsbourg et Lucas Rem lui-même est très malade et affaibli. Retenu à Augsbourg, vraisemblablement pour ses affaires, il n'en part que le 3 septembre pour rejoindre sa femme, sa mère et ses frères réfugiés tous ensemble à Ulm pour fuir l'épidémie[31]. Quelques années plus tard, en février 1526, Lucas Rem est atteint par la peste et pense mourir; c'est alors à son frère Endris qu'il recommande très vivement *(auf höchst)* sa femme, ses enfants et ses biens[32]. Aucun terme affectueux n'est là encore utilisé: pourtant l'amour et la confiance que se portent les frères sont patents. De même ces séjours chez Gilg ou Magdalena au cours de ses voyages d'affaire lui semblent assez marquants pour être notés. On apprend par exemple qu'en 1509 au cours d'un voyage en Italie, Lucas Rem passe sept jours, du 4 au 11 avril, chez son frère Gilg qui vit alors à Padoue. Le 2 septembre 1540, c'est chez sa sœur, à Dillingen, qu'il se rend alors qu'il est en déplacement en Allemagne pour ses affaires.

Ces sentiments, toutefois, ne sont pas aussi intenses entre tous les frères et sœur. L'attachement que Lucas Rem porte à Andréas et à Hans avec lesquels il est associé semble plus fort que pour Gilg ou sa sœur. Plus de 90% des occurrences relatives à la fratrie concernent les deux premiers. Chez les Rem, les sentiments fraternels apparaissent d'autant plus forts que les frères achètent, héritent en commun de biens ou font ensemble des affaires. Les intérêts matériels et le commerce renforcent considérablement le lien fraternel.

Cadeaux et héritages au sein de la fratrie

De fait, Lucas Rem évoque le plus souvent ses frères lorsqu'il aborde des questions matérielles et financières dont il convient manifestement de garder mémoire.

Dans la partie de ses notes intitulée «Mémoire de mes biens», le marchand précise par exemple qu'en 1502, sa mère lui a donné «en toute

30. D. Lett, «Brothers and sisters. New perspectives on Medieval Family History», *op. cit.*, p. 21.

31. B. Greiff, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, p. 23

32. *Ibid*, p. 26

liberté et pour son propre usage» 2000 florins, comme à chacun de ses frères; en 1511, à nouveau 1000 florins à chacun des quatre; puis en 1518, encore 500 florins à «chacun de nous, les quatre frères». Dans sa partie intitulée «Les biens que j'ai hérités, les biens que j'ai acquis», le marchand précise également que les frères héritent de certains membres de leur parenté et s'arrangent ensemble pour tirer au mieux profit de leurs biens[33]. Enfin dans sa partie intitulée «Mon contrat de mariage. Ce que j'ai offert. Ce que j'ai reçu. Ce que ma femme m'a apporté», il fait la liste des cadeaux qu'il a faits à ses frères. Pour Endris et sa famille par exemple, il offre à celui-ci et à son fils des morceaux de tissu précieux, à sa femme un bijou d'argent avec leurs armes respectives et enfin, à chacune de ses quatre filles, une robe.

À la mort de Hans en 1527, Lucas et Endris héritent même des biens de leur frère situés à Kissingen. Cet héritage se réalise dans des conditions particulières qui amènent Lucas Rem à en noter tous les détails. Quelques temps avant de mourir, leur frère Hans a en effet acheté un bien foncier et a connu à la suite de cet achat de gros problèmes judiciaires contre la personne du duc Wilhelm de Bavière[34]. Les frais de cette action en justice ont été si importants qu'à sa mort, sa veuve et ses enfants se sont trouvés dans une situation financière extrêmement délicate. «Par amitié (*fraintlich*), fraternité (*bruderlich*) et souci de se comporter de manière irréprochable (*unverweislich ze handeln*) à l'égard de la veuve de notre frère», Lucas et Hans proposent alors un arrangement à la veuve : lui verser une rente annuelle de vingt florins d'or et récupérer en échange les biens de Hans situés à Kissingen. L'arrangement est conclu le 13 avril 1527 mais Lucas Rem précise que, par respect pour la veuve et ses enfants, les deux frères décident de ne récupérer leurs biens qu'à la fin du mois d'août. Même si la solidarité fraternelle et l'affection portée à la veuve et aux enfants de leur frère ne peuvent pas être totalement déniés, cet arrangement relève aussi d'intérêts bien compris, notamment de la part de Lucas. Dès le mois d'octobre, celui-ci rachète en effet les terres d'Endris pour quatre cents florins et se retrouve ainsi à la tête d'une belle fortune foncière[35].

«Lucas Rem et Associés»

Mais ce sont surtout les affaires et la société de commerce que Lucas Rem fonde avec ses frères qui font de la fratrie un espace essentiel dans la vie du marchand. Les relations professionnelles qui unissent Lucas, Endris et Hans renforcent en effet considérablement leur lien fraternel.

33. *Ibid*, p. 57 et 62.
34. *Ibid*, p. 60.
35. *Ibid*, p. 60.

De fait, la force de ce lien est antérieure à leur collaboration. Tous trois se forment en effet dans la compagnie des Welser et y débutent leur carrière de marchand. Cette expérience les amène à parcourir l'Europe et à vivre plusieurs mois à l'étranger, dans la péninsule ibérique notamment. Plus tard, devenus maîtres de leur propre société, les trois frères décident d'ailleurs d'investir en Espagne et au Portugal. Leur expérience commune dans ces deux pays y a sans doute beaucoup contribué. Cette période passée au sein de la compagnie des Welser correspond aussi pour les trois frères à des temps difficiles. Les jeunes hommes sont soumis aux décisions parfois arbitraires de leurs supérieurs. Ainsi Lucas Rem raconte que les Welser décidaient selon leur bon vouloir de les envoyer, lui ou ses frères, en Espagne ou en Italie et que, malgré ses demandes, ils ne leur octroyaient jamais de vacances, ne cessant au contraire de les envoyer en mission dans toute l'Europe. Lucas Rem raconte s'être plaint de cette situation pour lui et ses frères auprès de la compagnie à maintes reprises, mais celle-ci lui aurait répondu en des termes « injurieux »[36].

Par ailleurs, à cette époque, les frères s'échangent de nombreuses lettres dans lesquelles ils s'informent de leurs affaires réciproques. À l'automne 1518 son frère Endris lui écrit pour lui faire part des importantes pertes qu'il subit au Portugal. C'est dans ce contexte que Lucas Rem évoque pour la première fois son souhait de s'associer à ses frères. Mais cette collaboration n'est envisageable que si la société Welser accepte de libérer les trois frères de leurs engagements. Lucas Rem note avoir adressé de nombreuses demandes à la compagnie en ce sens et avoir fait preuve d'une grande persévérance. C'est finalement le 24 décembre 1517 qu'Antonio Welser, patron de la puissante compagnie, consent à délivrer Endris et Lucas de leurs obligations à l'égard de sa société. Hans n'est libéré que quelques mois plus tard, le 9 avril 1518.

Dès lors les trois frères Rem commencent à collaborer au sein de la compagnie qu'ils fondent ensemble[37]. « Le 23 août 1518, au nom de la Sainte et indivise Trinité, moi, mes frères Andréas et Hans et Udrich Handt avons enfin créé notre société. Nous avons passé contrat ensemble et nous sommes engagés pour huit ans, à compter du 1er septembre, à être unis et liés dans cette société[38]. » Comme le note Lucas en 1528, les frères investissent des milliers de florins « ensemble pour les gains comme pour les pertes, ainsi que pour tous les frais. Que Dieu soit avec nous. » L'importance des questions

36. *Ibid*, p. 20.
37. Notons chez les Rem le caractère pérenne de cette association de frères, ce qui n'est pas le cas par exemple de l'association entre les frères Dombet, peintres d'Avignon au XVe siècle, étudiée par Sophie Cassagnes-Brouquet. L'alliance apparaît dans ce cas comme une assurance temporaire pour des hommes encore jeunes. Lorsqu'ils se sentent assez sûrs d'eux, les deux frères Albéric et Jacques rompent leur association. *Cf.* S. CASSAGNES-BROUQUET, « Les liens familiaux au cœur du fonctionnement des milieux artistiques... », *loc. cit.*, p. 216.
38. B. GREIFF, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, p. 31.

financières dans les relations entre les frères explique qu'une grande partie des notes personnelles de Lucas Rem concerne à partir de cette période les investissements, pertes et profits des frères associés. La partie intitulée « mémoire de mes biens » contient essentiellement les bilans annuels de leur société. Il y mentionne les investissements, dépenses, bénéfices et les intérêts faits par chacun des frères dans l'année. Le 1er août 1535 Lucas Rem dit avoir fait ses comptes généraux avec son frère Endris pour l'année 1534 ; il y note leurs gains et leurs pertes réciproques et précise qu'ils ont réalisé de grands bénéfices en dépit d'importants problèmes, grâce à « leurs efforts, leur travail acharné et leur zèle »[39].

Liens fraternels et liens professionnels

Cette association dans la sphère professionnelle ne va pas sans poser problèmes quant à la nature de leurs relations. Devenus associés, les frères demeurent-ils avant tout des frères ? Leurs relations familiales et l'ordre dans la fratrie influent-t-elle sur leurs relations professionnelles et les hiérarchies internes à la société ? Et si oui, l'aîné a-il des prérogatives et une autorité particulières sur ses cadets ? L'aîné, en héritier traditionnel des prérogatives paternelles dans la sphère familiale, peut-il même revendiquer « naturellement » le statut de chef de la société comme celui de chef de famille ? Dès lors, d'associés, les frères passeraient au statut de frère cadet, puis quasiment de fils ; à l'égalité première de l'association se substitueraient des hiérarchies internes héritées de la sphère familiale.

À la lecture des notes de Lucas Rem, il est très net que les relations fraternelles ainsi que l'ordre dans la fratrie jouent beaucoup dans la sphère professionnelle[40]. Aîné, Lucas Rem agit à plusieurs reprises dans le sens des intérêts de ses frères. Il décrit par exemple la façon dont, le 5 février 1510, il s'efforce d'encourager les affaires de son frère Hans lors d'un séjour au Portugal où son frère est représentant de la compagnie des Welser. Au cours de ce séjour, le marchand a le privilège de rencontrer le roi, la reine et leur six enfants et « au moment de prendre congé, il leur baise la main leur recommandant son frère Hans » ; la fraternité et les intérêts marchands pouvaient ainsi faire bonne affaire. A plusieurs reprises le marchand prend également la plume au nom de la fratrie pour défendre les intérêts des trois frères dans la compagnie des Welser. En juin 1511, par exemple, le marchand dépense beaucoup d'énergie pour tenter de convaincre la compagnie des

39. *Ibid*, p. 39.

40. Sur l'influence des écarts d'âge dans la fratrie, voir D. LETT, « Vieux frères et oncles jeunes : écart de générations et écarts d'âge dans les familles de la fin du Moyen Âge », dans J.-P. BARDET, J.-L. LUC, I. ROBIN-ROMERO et C. ROLLET dir., *Lorsque l'enfant grandit. Entre dépendance et autonomie*, Paris, 2003, p. 93-103.

Welser de laisser partir son frère de Lisbonne. Malgré cela, au mois d'août, la compagnie décide d'envoyer son frère à Palma. Lucas Rem est furieux et un échange de lettres « très vives et inamicales » s'ensuit entre le marchand et la compagnie, lettres dont Lucas Rem garde des copies. Se révèle ici la dépendance des cadets à l'égard de leur aîné, vraisemblablement plus expérimenté et jouissant d'une plus grande autorité dans la compagnie.

Toutefois, les frères devenus associés, Lucas, l'aîné, se présente assez vite comme le chef « naturel ». Même si cela n'est jamais fait explicitement, tout son discours converge en effet vers l'idée que ses frères lui doivent respect et obéissance[41]. Et le marchand de s'en justifier. Les onze années passées chez les Welser lui ont donné une expérience que ses frères sont loin de posséder. Il s'est efforcé durant toutes ces années d'étudier de manière approfondie le commerce, et de se familiariser avec les techniques marchandes et la clientèle, même si tout cela lui a demandé beaucoup d'efforts. Ainsi lorsqu'il justifie sa demande que la société prenne le nom de *Lucas Rem et Associés,* c'est à la fois pour rendre hommage à leur père et pour valider sa plus grande expérience du négoce[42]. De la même manière « l'indocilité » de ses frères, « leur faible expérience » et « leur manque de connaissance dans le domaine des affaires » l'amènent à justifier sa décision unilatérale d'accepter dans leur société un nouveau membre, extérieur à la famille : Jerg Meyting[43].

À le lire, les statuts de chef de famille et de chef de société se confondent. Son discours sur lui-même dans la compagnie véhicule à maints égards les idéaux d'un bon père, comme le dévouement et l'exigeante bienveillance. Le marchand affirme « n'avoir jamais pensé ni recherché son propre profit ou sa propre renommée mais ceux de ses frères ». Et le marchand de rappeler également le soutien qu'il a volontairement apporté à ses frères afin qu'ils acquièrent expérience et savoir-faire dans le domaine du commerce, en particulier pour les registres comptables. Lucas Rem affirme n'avoir eu alors d'autres soucis que les intérêts de la fratrie et l'honneur du nom des Rem. D'où les reproches faits à ceux-ci qui ne lui manifestent « ni gratitude, ni reconnaissance ».

En même temps qu'il se présente comme un bon père, il décrit à plusieurs reprises ses frères comme de vrais enfants, désobéissants et irresponsables. Quelques mois après la création de leur firme en 1518, Lucas Rem dit de ses frères « qu'ils sont grossiers et lui manquent totalement de respect et de gratitude », à tel point que leur société ne connaît plus « ni ordre

41. Les caractéristiques de cette relation se retrouvent sur de nombreux points dans celle tissée par Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris du XVe siècle, avec ses frères et sœurs, F. LEDWIGE, « Relations de famille dans la correspondance de Gerson », *Revue historique*, 271, Paris, 1984, p. 13-18.

42. B. GREIFF, *Tagebuch des Lucas Rem*, *op. cit.*, note 226, p. 104.

43. *Ibid*, p. 31.

ni règle»[44]. Excédé par l'attitude de ses frères, il songe même à quitter leur société et à mettre fin au contrat qui les unit. Il lui semble normal d'attendre de ses frères obéissance, respect et reconnaissance. Or ce sont précisément les idéaux de l'époque relatifs aux fils par rapport à leur père. C'est d'ailleurs exactement ce que Lucas Rem lui-même attend de ses propres fils. Pour preuve, son fils naturel Jacob est selon ses termes un « mauvais garçon», « entêté», «avec un mauvais caractère». Il se comporte si mal là où son père l'envoie se former et se révèle si «désobéissant» vis-à-vis de ses supérieurs et de son propre père, que Lucas Rem décide finalement de «faire une croix sur lui, en le recommandant à Dieu»[45]. Le discours tenu sur ses frères associés et notamment les termes utilisés sont étonnement comparables.

Pourtant, en réalité, les choses sont plus complexes car les frères ne semblent pas si aisément se soumettre à ce schéma familial et revendiquent manifestement dans la sphère professionnelle autonomie et pouvoir. À travers les récriminations et des reproches de l'aîné, on découvre en effet que les cadets ne suivent pas toujours les projets tout tracés de leur frère. Ainsi en mai 1514 le marchand déplore avec amertume que son frère Hans se soit «facilement laissé convaincre» par la compagnie des Welser de continuer à travailler pour eux et se soit comporté, selon ses notes, de manière «incorrecte» à son égard[46]. Hans ne l'aurait pas prévenu de son projet de s'engager à nouveau auprès des Welser et Lucas note en avoir été très contrarié. Cette décision qu'il présente comme une trahison de la part de son frère, l'aurait même amené à songer à abandonner les affaires[47]. Perce ici la rancœur voire la colère de Lucas Rem face à l'autonomie dont fait preuve son frère. Et l'on peut finalement se demander si ce que Lucas Rem présente à de nombreuses reprises comme de la grossièreté, de la désobéissance et de l'ingratitude de la part de ses frères ne relève pas de leur volonté de nettement différencier espace professionnel et espace familial, relations sociales et relations fraternelles.

Finalement, ces notes d'un marchand d'Augsbourg de la fin du XVe siècle et du début du XVIe siècle montrent la place fondamentale que les relations fraternelles pouvaient avoir dans le monde marchand à cette époque, notamment en raison des garanties financières et humaines qu'elles offraient. Il convenait de se demander si les liens fraternels et notamment les hiérarchies internes à la fratrie en venaient à structurer la société de commerce. À l'analyse de ce texte, les choses semblent plus subtiles. Le discours de Lucas Rem est celui d'un aîné cherchant à véhiculer l'idée que c'est là l'idéal qui devrait être atteint. Dans ses notes, la société de commerce apparaît comme un prolongement de la famille étroite, légitimement dirigée par le fils

44. *Ibid*, p. 32.
45. *Ibid*, p. 65.
46. *Ibid*, p. 17.
47. *Ibid*, p. 18.

aîné devenu chef de famille. Dans ce schéma où famille et société se confondent, les frères cadets associés doivent naturellement manifester obéissance et reconnaissance à leur frère aîné, devenu en quelque sorte leur père et leur patron tout à la fois. Cependant l'analyse critique du discours du marchand permet de se rendre compte que dans le cas de la fratrie des Rem la confusion entre sphère familiale et sphère professionnelle n'est pas si évidente. Les frères cadets font preuve d'indépendance à l'égard de leur aîné et semblent affirmer leurs différences de points de vue, même si Lucas Rem n'évoque jamais ces attitudes qu'en terme d'« irrespect », de « grossièreté » et d'« insoumission ». Même si la fraternité est au cœur de l'organisation du monde marchand, l'individualisme et l'esprit d'indépendance des négociants mettent ainsi une limite à la diffusion des hiérarchies familiales traditionnelles hors de la sphère privée de la famille.

Aude-Marie Certin, EHESS/GAHOM, 2 rue Vivienne, 75002 Paris

Relations professionnelles et relations fraternelles d'après le journal de Lucas Rem, marchand d'Augsbourg (1481-1542)

Dans l'espace germanique, les écrits privés (autobiographie, journaux ou livres de famille) se comptent en grand nombre. Si ces sources sont l'objet d'un fort regain d'intérêt en Allemagne depuis les années 1990, notamment dans le domaine de l'histoire de la famille, elles restent en revanche assez méconnues en France.
L'étude des notes personnelles de Lucas Rem (1481-1542), marchand d'Augsbourg, permet d'étudier le poids de la fratrie dans la sphère du commerce. La société de commerce apparaît comme un prolongement de la famille étroite, légitimement dirigée par le fils aîné, promu chef de famille. Les frères cadets associés doivent manifester obéissance et respect à leur frère aîné, devenu en quelque sorte leur père et leur patron tout à la fois. Cependant l'analyse critique du discours du marchand permet d'observer que les frères cadets n'acceptent pas totalement cette confusion entre sphère familiale et sphère professionnelle.

Fratrie – écrit privé – marchand – société de commerce – Allemagne – Augsbourg

Professionnal relations and fraternal relations according to Lucas Rem's journal, merchent of Augsbourg 1481-1542)

In Germany, private documents (autobiography, journals, family book...) are numerous. Whereas they have been often studied in Germany since 1990, specially in the domain of family history, they globally remain unknown in France.
In studying the personal notes of Lucas Rem (1481-1542), merchant of Augsbourg, we will see the importance of brotherhood in trade. The trading

company appears as extension of the nuclear family. And this one seems to be run by the eldest brother, promoted to headman in the family. The youngest brothers have to be obedient and respectful to their eldest brother, who becomes at the same time their father and their manager. Nevertheless the analysis of the words of the merchant shows that the younger brothers do not agree this confusion between family and work.

Brotherhood – private documents – merchant – trading – company – Germany – Augsbourg

Médiévales 54, printemps 2008, p. 99-111

Renato LUNGARINI

L'HÔPITAL SANTA MARIA DELLA SCALA : UNE INSTITUTION SIENNOISE

L'histoire de l'hôpital Santa Maria della Scala, le plus important des hôpitaux siennois médiévaux, placé au pied de la cathédrale, a fait l'objet, ces dernières années, de recherches nombreuses et novatrices. Les travaux pionniers de la seconde moitié du XIXe siècle – consacrés essentiellement à l'histoire institutionnelle de l'établissement [1] – ont été récemment approfondies par un ensemble de chercheurs – parfois de jeunes étudiants – à l'occasion des nombreuses manifestations éditoriales (des conférences, des colloques et des expositions) qui depuis les années 1980, accompagnent les transformations de l'hôpital en un centre muséal de première ampleur [2]. Ces enquêtes portent à la fois sur l'histoire de l'établissement entre le XIIIe et le XIVe (de ses infrastructures et de leur fonction, essentiellement d'assistance [3])

1. L. BANCHI, *Statuti volgari de lo Spedale di Santa Maria Vergine di Siena, scritti l'anno MCCCV ed ora per la prima volta pubblicati*, Sienne, 1864 ; ID., *Statuto dell'Ospedale di Siena*, in *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIIIe XIVe pubblicati secondo i testi del Regio Archivio di Stato in Siena*, vol. III, Bologne, 1877. Le statut a été réédité récemment par M. PELLEGRINI, *La comunità ospedaliera di Santa Maria della Scala e il suo più antico statuto : Siena, 1305*, préf. A. Bartoli Langeli, Pise, 2005 ; L. BIANCHI, *I Rettori de lo Spedale di Santa Maria della Scala di Siena*, Bologna, 1877. Toujours au XIXe siècle, D. BARDUZZI, *Del governo dell'ospedale di Siena dalle origini alla caduta della Repubblica*, Sienne, 1895 ; G. SANESI, *L'origine dello spedale di Siena e il suo più antico statuto*, Sienne, 1898.

2. Concernant l'histoire architecturale et archéologique de l'édifice, *cf.* D. GALLAVOTTI CAVALLERO, A. BROGI, *Lo Spedale di Siena. Fatti urbanistici e architettonici del Santa Maria della Scala*, Florence, 1987 ; *Santa Maria della Scala: archeologia ed edilizia sulla piazza dello Spedale*, éd. E. Boldrini et R. Parenti, Florence, 1991 ; *Siena : lo Spedale di Santa Maria della Scala*, édition P. Panza et G. Tucci, Florence, 1996.

3. *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, Florence, 1989 ; G. PICCINNI, « L'Ospedale di Santa Maria della Scala di Siena. Note sull'origine dell'assistenza sanitaria in Toscana (XIV-XV secolo) », *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*, Atti del Convegno Internazionale di Studio di Pistoia (9-12 ottobre 1987), Bologne, 1990, p. 297-324 ; ID., « Medici e speziali nell'ospedale di Santa Maria della Scala tra Duecento e Cinquecento », dans *Congresso nazionale dell'Accademia Italiana di Storia della Farmacia*, Sienne, 1993, p. 47-54 ;

et sur la communauté des *fratres Sancte Marie* qui joua un rôle social, économique et même politique de premier plan au sein de la cité et de son territoire[4]. L'abondante documentation conservée permet de mettre en lumière le statut singulier du chapitre des frères qui fut, aux XIIIe et XIVe siècles, le principal organe délibérant de l'hôpital conçu, à la fois, comme une institution communale et ecclésiastique.

L'hôpital : une institution polyédrique entre établissement ecclésiastique et établissement communal

L'hôpital Santa Maria della Scala apparaît pour la première fois mentionnée en mars 1090, dans les documents du chapitre, comme «xenodochio». Sa création s'insère dans le vaste mouvement de création d'institutions hospitalières nouvelles qui prend essor à la fin du XIe siècle, soumises au contrôle de l'évêque ou des chanoines et confiées à des *fraternitates* laïques. Il répond aux impératifs de l'*hospitalitas* telle qu'elle fut définie dès le début du Moyen Âge : un service à rendre aux plus nécessiteux et aux malades (attitude qui était demeurée durant l'époque romaine essentiellement une initiative individuelle)[5]. Cette fonction d'assistance connut, par la suite, d'importantes évolutions : elle s'élargit et se différencia en raison de l'importance croissante des fonctions thérapeutiques – gouvernées par des principes médicaux[6]. La plupart d'entre eux devinrent alors des établissements bien plus grands, tant sur le plan institutionnel qu'économique[7]. En moins d'un siècle, l'hôpital siennois devint l'une des institutions les plus importantes de la cité. Il relevait à la fois des mondes laïque et ecclésiastique[8], recourant, selon les

ID., «Tra scienza e arti : lo studio di Siena e l'insegnamento della medicina (secoli XIII-XVI)», dans *L'Università di Siena. 750 anni di storia*, Milan, 1991, p. 145-158.

4. R. LUGARINI, «Espansione di un ospedale nel Trecento. Spazi, ambienti, cantiere : i documenti», dans *Fonti e materiali per la storia di Siena e del territorio. Un laboratorio di ricerca l'Ospedale di Santa Maria della Scala*; B. SORDINI, «Per un'enciclopedia multimediale della vita materiale di un ospedale medievale», dans *Fonti e materiali, op. cit.*; A. CARNIANI, «Censimento dei membri della comunità ospedaliera (XIII-XIV secolo)», dans *Fonti e materiali, op. cit.*

5. *Cf.* A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XII-XIV secolo*, Milan 1990, p. 221-230. Le document le plus ancien mentionnant l'hôpital est édité dans A. GHIGNOLI, *Carte dell'Archivio di Stato di Siena. Opera metropolitana (1000-1200)*, intr. S. P. P. Scalfati, Sienne, 1994, n. 31, p. 87-90.

6. Durant la première phase du développement hospitalier, la médicalisation était l'aspect le moins important et devint prédominant par la suite, *cf.* G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologne, 1993, p. 9.

7. M. MOLLAT, «Complexité et ambiguïté des institutions hospitalières : les statuts d'hôpitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)», dans *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Crémone, 1982, p. 3-12.

8. *Cf.* M. PELLEGRINI, «Le carte in causa», dans *Fonti e materiali, op. cit.*

besoins à l'immunité, propre aux établissements religieux ou à la protection de l'autorité communale.

Jusqu'au XII[e] siècle, l'hôpital siennois est étroitement lié à la cathédrale Santa Maria et à la communauté religieuse, formée non seulement de chanoines, mais aussi au groupe de laïcs qui gravitaient autour d'eux et qui avaient choisi de devenir convers[9]. Prendre l'habit de pénitent et se donner à la communauté hospitalière comme oblat signifiait, certes, rompre avec la vie dans le siècle, mais n'interdisait pas de continuer à entretenir avec ses contemporains, au sein de la cité, des relations personnelles, économiques ou sociales[10]. Ce sont d'ailleurs ces oblats – connus comme les frères de Santa Maria della Scala – qui contribuèrent à former le patrimoine foncier de l'établissement en offrant leur bien, lors de leur entrée dans l'ordre. Les terres qu'ils remettaient s'ajoutaient à celle que l'hôpital pouvait acheter grâce aux aumône des laïcs *pro remedio animarum* ou à la dot qu'apportait le recteur nouvellement désigné, qui appartenait aux familles citadines les plus aisées[11].

Dès la fin du XIII[e] siècle, par le biais de ces dons, l'hôpital Santa Maria della Scala devint une puissance économique de première ampleur qui assuma, au cours du siècle suivant, un rôle bancaire important. En effet, l'établissement recevait en dépôts une partie du pécule des pèlerins en route pour Rome et même les espèces des citoyens auxquels il versait des intérêts[12]. L'importance du patrimoine foncier et la place acquise par l'établissement au sein de la société siennoise suscita d'importantes rivalités entre la *fraternitas* – qui désirait gérer de façon autonome l'hôpital et ses biens –, le clergé – qui entendait conserver le contrôle de l'institution – et la commune de Sienne – qui convoitait les richesses et le pouvoir économique et politique de l'établissement.

Dès le début du XIII[e] siècle, la commune s'intéressa activement à l'hôpital, en soutenant son développement. D'abord les consuls, puis le podestat s'efforcèrent de défendre les *bona et res et iura hospitalis Sancte Marie* et donc de préserver le patrimoine détenu par l'institution[13]. Le statut

9. M. PELLEGRINI, « L'ospedale e il Comune, immagini di una relazione privilegiata », dans *Arte e assistenza a Siena. Le copertine dipinte dell'Ospedale di Santa Maria della Scala*, catalogo della mostra (Siena, 7 marzo – 31 agosto 2003), éditions G. Piccinni, C. Zarrilli, Pise, 2003, p. 29-45, p. 30. *Cf.* C. D. FONSECA, « I conversi nelle comunità canonicali, in I laici e la 'societas' cristiana dei secoli XI e XII », *Atti della III settimana internazionale di studio (Mendola, 21-17 agosto 1965)*, Milan, 1968, p. 262-305.

10. M. PELLEGRINI, *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Rome, 2004, p. 206.

11. Sur les différentes formes d'expérience religieuse à l'intérieur même de l'hôpital, *cf.* O. REDON, « Autour de l'Hôpital Santa Maria della Scala à Sienne au XIII[e] siècle », *Ricerche Storiche*, XV, 1985, p. 17-34.

12. G. PICCINNI, « L'ospedale e il mondo del denaro » dans *Arte e assistenza a Siena, op. cit.*, p. 17-27, p. 20.

13. Pour la documentation du Duecento, *cf.* R. LUGARINI, « Espansione di un ospedale nel

communal de 1262 renferme plusieurs articles qui accordent à Santa Maria della Scala, des privilèges importants en matière fiscale et testamentaire et confient à la Commune le soin de veiller à la bonne administration de l'établissement[14]. Mais, en facilitant l'acquisition de nouveaux biens, en accordant des immunités fiscales et sa protection à tous ceux qui souhaitaient faire un don, la commune empiétait sur l'autonomie de la communauté hospitalière, tout comme le chapitre cathédral qui, dès 1240, avait cherché à contrôler l'activité administrative des frères en leur imposant, pour toute transaction économique, d'obtenir l'accord des chanoines. Le conflit d'intérêt entre les trois protagonistes se prolongea tout au long du XIIIe siècle, alors que le clergé, pro-impérial, s'opposait à la faction populaire qui accédait au gouvernement de la cité[15].

La plupart des normes édictées concernant Santa Maria della Scala furent reprises dans deux grandes rubriques du statut réalisé par le gouvernement dit des Neuf, en 1287[16]. C'est à l'initiative de ce régime que quelques années plus tard la Commune passa de la garde de l'hôpital à un véritable contrôle de l'institution. Ce changement s'effectua à la fin du XIIIe siècle, alors que la communauté hospitalière paraissait affaiblie et que les autorités urbaines, en raison de l'exiguïté des finances municipales, lorgnaient sur les ressources de l'établissement et celles des citoyens engagés à son service. Désireuse de s'affranchir de la tutelle des clercs, la communauté qui revendiquait son appartenance à la Commune fut contrainte de renoncer à son autonomie en faveur des autorités publiques[17]. Ce choix se révéla judicieux, même si la perte d'indépendance compliqua les relations avec les clercs. L'institution se structura, car c'est à cette époque que furent compilés pour la première fois les statuts de l'Hôpital. À partir du mois de mai 1305, le chapitre travailla à l'élaboration de ses propres normes, parmi lesquelles figuraient, en premier lieu, l'obligation « d'aimer la Commune de Sienne », de ne pas la voler ou la faire voler[18]. Cette évolution ne fut pas sans conséquence sur le chapitre, composante fondamentale du fonctionnement de l'hôpital.

'300, ambienti, aree, cantere del Santa Maria della Scala : i documenti », dans *Fonti e* materali, *op. cit.*, I.21.

14. *Il Constituto del Comune di Siena dell'anno 1262*, éd. L. Zdekauer, Milan, 1897, I.31, I.34.

15. M. Pellegrini, *Chiesa e città*, *op. cit.*, p. 204-205.

16. Archivio di Stato di Siena (désormais Ass), *Statuti di Siena*, 3, fol. 10-13, rubr. I.7 e I.8. Le gouvernement dit des "Neuf", composé principalement de riches marchands et banquiers guelfes, dirigea la cité entre 1287 et 1355, après l'éviction du pouvoir des gibelins.

17. Ass, *Diplomatico Ospedale Santa Maria della Scala* (désormais *Diplomatico Ospedale*), 1297, février 19.

18. L. Banchi, *Statuti volgari*, *op. cit.*, p. 2-4.

Le chapitre : organe fondamental du fonctionnement de l'hôpital

Le chapitre, en tant qu'organisme délibérant, eut en effet un rôle de premier plan dans la gestion de l'établissement. Il apparaît pour une première fois mentionné dans un acte du 3 mars 1194, conservé dans le Diplomatico Santa Maria della Scala, qui définit ses compétences et établit le transfert de l'administration du patrimoine de l'hôpital des mains des chanoines de la cathédrales à celles des frères [19]. Un document de deux mois antérieurs, autorisait déjà les frères à choisir le recteur [20] et donc en un temps très bref, le chapitre se vit définir de façon formelle les moyens d'assurer la direction de l'établissement.

Les prérogatives assumées par le chapitre de l'hôpital sont comparables à celles assumées par le chapitre de la cathédrale qui gérait une partie des biens dévolus à l'église de la cité – réunis dans la mense canoniale – et choisissait l'évêque depuis la réforme grégorienne [21].

L'activité du chapitre est perceptible grâce à la documentation qu'immédiatement il se mit à produire. Il fut, ainsi, à l'origine d'un ensemble de pièces que nous avons conservées : les actes étendus sur parchemin (« pergameni ») et les registres notariés qui permettent de saisir son organisation, sa structure.

La base de cette documentation, était formée d'actes notariés qui venaient à intituer un *sindacus* ou procureur qui avait pour tâche d'agir au nom de l'Hôpital. C'est à l'occasion du *sindacatus* que s'exprimait la volonté du chapitre. La procuration constituait le moyen juridique par lequel la délibération venait à être appliquée. Les ventes décidées par le chapitre apparaissent ainsi sous la forme : « le chapitre et le recteur décident la nomination d'un frère en qualité de syndic *ad vendendum*... ». Cette procuration pouvait représenter, au-delà de sa fonction pour l'établissement, un moyen de distribuer des responsabilités de façon régulière, pour gérer les biens meubles et immeubles, les finances de l'hôpital. Ce type de procédé est récurrent pour toutes les activités du chapitre – hormis les oblations – et devient monotone.

Un acte de vente, parmi les plus anciens conservés, daté du 15 décembre 1235, établi par le notaire Sachetto di Rustichello *in dicto hospitali* et réalisé à l'initiative du recteur Cacciaconte, *de consensu et voluntate et parabola fratrum meorum*, laisse entrevoir une première fois la composition du chapitre qui réunissait alors huit personnes [22]. Une poignée de documents

19. Ass, *Diplomatico Ospedale*, 3 mars 1194.
20. Ass, *Diplomatico Ospedale*, 17 juin 1194.
21. G. G. Merlo, « Proprietà ecclesiastiche e potenza delle chiese vescovili », dans *Storia dell'Italia religiosa*, I, Rome-Bari, 1993, p. 293-309, p. 297.
22. Ass, *Diplomatico Ospedale*, 1235, 15 décembre.

ultérieurs, datant du milieu du XIIIe siècle, révèlent que le nombre de frères présents oscillait entre 5 (le 30 juin 1242) et 16 (le 9 août 1238)[23] et précisent les responsabilités du chapitre: ce dernier assistait le recteur *cum expresso consilio et consensu*, assurait de l'approvisionnement en grain, nommait les procurateurs dépêchés lors des conflits qui opposaient l'hôpital à d'autres établissements ecclésiastiques, résolvait les questions d'héritage et gérait le patrimoine de l'établissement[24].

À partir des années 1260 jusqu'au début du XIVe siècle, les documents produits par le chapitre sont plus nombreux à être conservés et paraissent plus réguliers: le collège était alors composé en moyenne de 11 ou 12 membres, réunis *in dicto hospitali, in refectorio, ut moris est*[25]. La mention du réfectoire comme lieu de convocation habituelle apparaît à partir du 5 mai 1285 seulement; auparavant les notaires se limitaient à enregistrer le déroulement des assemblées « dans l'hôpital » ou « là où les frères ont l'habitude de se réunir ».

L'existence d'une forme de hiérarchie au sein du chapitre se déduit de la fréquence avec laquelle certaines charges sont confiées à quelques frères. Les mandats de procuration permettent d'individualiser ceux qui avaient le plus de crédit au sein de l'institution et qui assumèrent, souvent durant la même période, la charge de syndic de l'hôpital. Les procurateurs étaient, avec le trésorier, les seuls à s'occuper des aspects financiers de la gestion de l'hôpital et constituaient un groupe restreint au sein du conseil[26]. Rarement des personnes externes à l'établissement se voyaient confier des tâches financières ou judiciaires: les frères expérimentés, quel que soit leur statut social, étaient préférés.

La structure sociale du chapitre, malgré le peu de documents disponibles pour le XIIIe siècle, se déduit du nom des oblats inscrits sur les parchemins. En s'aidant de leur nom, des surnoms toponymiques, de la mention de qualificatifs comme « ser » ou « messer », des métiers qu'ils pratiquaient, il est possible de distinguer, à côté des frères issus de l'aristocratie, tout un ensemble d'oblats d'origine plus modeste (curés, juristes, artisans) ou même populaire.

Les modalités et le déroulement des réunions restent encore obscures. Seuls les formulaires des actes notariés fournissent quelques indications, dans les limites de ce que ce type de document est susceptible de produire. Un mandat de

23. *Ibid., sub data.*

24. *Cf.*, ASS, *Diplomatico Ospedale*, 9 août 1238; 8 janvier 1239; 4 décembre 1241; 16 mars 1241; 30 juin 1242; 4 août 1249.

25. « Confratres et oblati dicti hospitalis cohadunati in dicto hospitali in refectorio ut moris est », ASS, *Diplomatico Ospedale*, 8 mai 1285.

26. Sur les compétences du trésorier, cf. le chapitre XII du statut de 1318 ("De l'officio del camarlingo"), L. BANCHI, *Statuti senesi, op. cit.*, p. 22-23.

procuration de décembre 1295, concernant la prise de possession de quelques biens situés dans le « castello » de Monteguidi, mentionne pour une première fois le terme de « délibération »[27]. Le notaire Ranieri del fu Niccolò notait comment le recteur, en présence et avec l'accord du chapitre, *habito diligenti tractato et deliberatione plenaria*, avait nommé un certain Buccia di Grazia da Menzano, procureur[28]. Le 5 mai 1298, un autre notaire Orlando del fu Guglielmo, usait de la même formule dans un acte de vente[29]. L'emploi de l'expression « délibération plénière » n'est pas anodin. En effet, jusqu'à ce que les sessions du chapitre aient été enregistrées dans des cahiers, au milieu du XIVe siècle, et qu'elle révèle la pratique de la discussion (*tractato*), aucun document ne donne d'indication sur les procédures d'élaboration de la *reformatio*. Au sein des conseils publics citadins, la décision était établie à l'issue de discussions contradictoires, puis mises aux votes[30]. Dans les actes du « diplomatico » ou les actes notariés provenant de l'hôpital, il n'est pas fait mention d'un vote, ni d'une forme quelconque d'opposition lors des réunions. Bien au contraire, les rédacteurs signalaient que les frères approuvaient la proposition du recteur *unanimiter et concorditer*, c'est-à-dire à l'unanimité et de façon concordante, comme il est d'usage à l'époque. Cette formule se maintint ultérieurement, dans la documentation du XIVe siècle, avant que le chapitre ne produise des registres, malgré les normes statutaires qui indiquaient clairement que chaque délibération devait être établie à l'aide d'un scrutin. Dans la presque totalité des cas, il convient de rappeler que le consentement du collège n'impliquait pas la mise au vote de l'argument débattu, mais la nomination d'une personne chargée d'appliquer les décisions du chapitre. Il s'agissait donc d'un second vote, destiné à être exécutoire, sûrement plus formel et moins discuté que le précédent.

Statuts, mémoire et notaire

Les plus anciens statuts conservés de l'hôpital, comme nous l'avons vu précédemment, date de 1305 et règlent la vie de l'ensemble de la *fraternitas* y compris le chapitre. La rubrique LII accorde aux seuls donnés de la *fraternitas* la possibilité de gérer l'établissement et attribue au recteur pleine autorité pour convoquer et composer le chapitre[31]. La rubrique suivante

27. ASS, *Diplomatico Ospedale*, 12 décembre 1295.

28. *Ibid.*, « Rector, in presentia et de voluntate et licentia, consensu et auctoritate infrascriptorum fratrum [...] una cum dicto rectore et eius auctoritate, cohadunati in dicto hospitali in loco ubi capitulum fratum dicti hospitalis fieri consuevit, habito diligenti tractato et deliberatione plenaria que sunt capitulum dicti hospitalis nomine et vice dicti hospitalis et capituli et conventus, fecerunt »

29. ASS, *Diplomatico Ospedale*, 5 mai 1298.

30. P. CAMMAROSANO, *Italia medievale*, Rome, 1991, p. 164.

31. « Anco stanziamo e stanziando voleno, che nessuno lo quale porti el segno e lo abito del

confirme le pouvoir du recteur et rappelle que le chapitre ne peut se réunir sans son consentement[32]. Leur rapport est donc réciproque: le chapitre nomme officiellement le recteur, accompagne et coordonne son activité; ce dernier décide de qui doit l'assister lorsqu'il le souhaite. De ce rapport découle toutes les dispositions statutaires et toutes celles inhérentes à la gestion administrative et patrimoniale de l'établissement: la nomination aux différents offices, les transactions immobilières et financières, les affaires judiciaires. Le recteur peut procéder, toutefois, dans quelques cas particuliers, sans réunir le conseil, mais en rassemblant quelques frères de confiance. L'autorité collégiale apparaît, donc, soumise à celle du recteur, et ne s'impose que lorsque le siège de celui-ci est vacant.

Dans ce même statut de 1305, les normes concernant l'organisation ou le rôle du chapitre restent marginales, hormis les deux rubriques citées précédemment qui se situent à la fin du recueil. Le chapitre apparaît seulement mentionné dans quelques passages, comme organe exécutif dont les prérogatives sont établies par la coutume. Le fait qu'au moment de l'établissement du texte, les compétences du collège des frères étaient déjà bien établies, explique peut-être qu'il n'ait pas paru souhaitable de formuler une réglementation de cette organe qui était pourtant à l'initiative du *corpus* normatif[33].

Le statut suivant composé en 1318 est bien différent et les dispositions destinées à discipliner le collège sont plus importantes et détaillées. Le chapitre IV («Du chapitre général») établissait que le recteur devait convoquer près de l'hôpital un chapitre général de tous les frères «composés tant de ceux qui demeurent dans le "contado" que de ceux qui demeurent à Sienne», deux fois par an «ou bien une seule fois selon ce qui plaira au recteur»[34]. L'assemblée devait se réunir tous les ans lors des fêtes mariales: à l'Assomption de la Vierge en août et à la Sainte-Marie en mars. Les frères devaient être avisés par un messager ou par une lettre et les absents étaient punis d'une amende de 40 sous pour ceux qui résidaient en dehors de Sienne, d'une peine disciplinaire pour ceux qui vivaient dans le couvent et qui ne

detto Spedale con la persona e con tutti li soi beni, possa e debbia avere alcuno offizio nel detto Spedale, né debbia venire a Capitolo, o vero stare con lo Rettore e frati del detto Spedale quando se farà, s'esso non fusse chiamato a Capitolo per lo Rettore del detto Spedale, o vero fusse dato a lui offizio per esso Rettore. E lo Rettore del detto Spedale possa et a lui sia licito di chiamare e di fare chiamare a Capitolo colui e coloro li quali vorrà, e tante volte quante a lui piacerà, e a lui parrà che se convenga per utilità del detto spedale, secondo che suta è usanza di qua dietro», *Statuti volgari, op. cit.* p. 71-72.

32. *Ibid.*, p. 72: «Anco, che li frati del detto Spedale non possano fare Capitolo né alcuno ordinamento o vero trattato per li fatti e de li fatti del detto Spedale o vero de li frati senza licenzia e volontà de lo Rettore del detto Spedale.»

33. L. Banchi, *Statuti volgari, op. cit.*, p. 86-87.

34. L. Banchi, *Statuti Senesi, op. cit.*, p. 15-16.

présentaient pas d'excuses valables : un jeûne au pain et à l'eau de trois jours[35]. Lors de la réunion, chaque frère était invité à exposer son propre point de vue « pour l'utilité dudit hôpital » et le recteur devait s'engager à respecter ce qui serait décidé par les deux tiers du chapitre[36]. À côté du chapitre général, il existait un chapitre ordinaire chargé de la gestion continuelle et ordinaire de l'établissement. La rubrique V prévoyait de réunir ce collège au moins deux fois par mois ou plus souvent si le recteur le jugeait nécessaire[37]. Dans ce collège, chaque membre pouvait s'exprimer sur les questions soulevées par le recteur et avait la possibilité de formuler des propositions. La réunion n'avait de valeur que si les deux tiers des participants étaient réunis. Une norme de 1320 prévoyait d'élever le nombre de présent, au minimum à 15 lorsqu'il fallait traiter des affaires financières, ce qui se produisait une fois par an[38].

Les modalités qui permettaient de transformer les délibérations en dispositions exécutives étaient prévues dans la rubrique LXXXII, où sont rappelées les nécessités d'établir « les décisions au sein du chapitre par un scrutin ». La norme présentait cependant quelques ambiguïtés : si d'un côté, l'obligation d'effectuer un scrutin « avec urne et boules » (« a bossoli e pallotte ») était prévue « à chaque fois qu'il conviendra de prendre parti au sein du chapitre de l'hôpital sur les choses qui ont de l'importance » ; de l'autre, il était laissé au recteur ou à son vicaire le soin de décider « quand le scrutin devait être fait ou non »[39]. Les délibérations contenues dans le « diplomatico » ou le « notarile » portent toujours la mention de décisions établies à « l'unanimité et dans la concorde », sans préciser l'existence d'un scrutin. L'existence formelle d'un scrutin n'apparaît qu'en 1322, dans une délibération établie en vulgaire, placée en ajout du statut de 1318. Ainsi les frères, convoqués par le recteur en chapitre, au son de la cloche, dans le réfectoire de l'hôpital, délibérèrent après avoir « pris parti par le biais d'un scrutin et tous furent d'accord sans qu'aucun ne s'oppose ». La forme est légèrement différente, mais le sens est le même. Deux autres assemblées importantes furent établies selon le même procédé : celle concernant

35. *Ibid.*

36. « E che in ciascuno de li Capitoli dica e propona qualunche de quelli frati vorrà alcuna cosa dire o vero proponere per utilità del detto Ospitale », *ibid.*

37. « Anco statuimo et ordinamo, che 'l rectore sia tenuto e degga due volte in ciascuno mese, de quindici in quindici dì, fare Capitolo de' frati del detto Ospitale, et in quel Capitolo dire e proponere quelle cose le quali saranno da dire e proponere ad utilità e commodità del detto Ospitale [...]. » *Ibid.*, p. 16-17.

38. « E tutto quello che per esso rectore e Capitolo, o vero due parti di quello, sarà fermato, così sia tenuto el decto rectore di mandare o vero di far mandare ad execuzione [...]. E che in quel Capitolo ciascun frate d'esso Ospitale possa consilliare e dire quelle cose le quali esso frate, el quale sarà presente al detto Capitolo, vedarà e cognosciarà convenire e bisognare per li facti et utilità del detto Ospitale », *Ibid.*

39. L. BANCHI, *Statuti Senesi*, *op. cit.*, p. 79.

l'approbation des statuts de 1305 : *firmata et approbata [...] cum consensu Capituli fratrum unanimiter et concorditer,* et celle enregistrée dans le protocole du notaire ser Ranieri di Accursio, datant du 28 septembre 1314, établissant l'élection du recteur Giovanni di Chese Tolomei[40]. Dans ce dernier cas, la procédure se fit en deux temps, les frères délibérèrent à l'unanimité de procéder à l'élection du recteur, puis décidèrent de nommer Giovanni Tolomei à cette fonction[41].

Le statut de 1318 n'apporte pas de modification à celui de 1305 concernant les critères de participations aux réunions, il établit qu' « aucun de ceux qui portent le signe ou l'habit de l'hôpital, et qui n'ont pas été offerts à l'hôpital, en personne et en biens, ne peuvent ni ne doivent venir siéger au chapitre »[42]. La possibilité de participer au chapitre était donc accordée aux seuls oblats ; les médecins, clercs et domestiques ne pouvaient y participer. Si l'on observe les inventaires nominatifs de tous les participants aux réunions et qu'on le confronte aux flux des oblats – établi grâce à ceux enregistrés par les délibérations du chapitre – on constate un renouvellement progressif des membres du chapitre : place était faite aux nouveaux oblats, peu après leur arrivée. Le chapitre paraissait donc plutôt ouvert, mais il n'était accessible qu'aux seuls frères résidant à Sienne, ceux qui détenaient des charges qui les retenaient loin de la cité étaient écartés.

Les normes statutaires accordent aux collèges d'amples prérogatives administratives parmi lesquelles les plus importantes demeurent la nomination des titulaires aux différentes charges, la gestion du patrimoine, le contrôle de l'ensemble de la vie de l'hôpital (avec la possibilité d'intervenir à tout moment par des mesures disciplinaires) ; elles s'étendent jusqu'à la possibilité d'accorder aux membres de la *confraternitas* la permission de nouer des liens de compérage ou commérage avec d'autres personnes[43]. L'institution pouvait s'immiscer dans les affaires privées voire intimes des frères ou de ceux qui entraient en contact avec eux. Ainsi une délibération du conseil de 1325 oblige le trésorier nouvellement élu, Mino di messer Iacopo, à louer une maison dans le Canto de San Giovanni à un couple marié, moyennant vingt livres de loyer et le versement d'une pension de veuvage pour l'épouse, à condition qu'elle demeure chaste[44]. La vie entière des frères, des sœurs comme de toutes les personnes qui travaillaient pour l'hôpital ou bénéficiaient de ces biens était donc gouvernée par un chapitre dont l'autorité considérable n'était pas totalement affranchie de celle du recteur.

40. L. Banchi, *Statuti volgari*, *op. cit.*, p. 86-87.
41. Ass, *Ospedale*, 86a, f° 1r°-3r°.
42. L. Banchi, *Statuti volgari*, *op. cit.*, p. 77.
43. L. Banchi, *Statuti senesi*, *op. cit.*, p. 122.
44. Ass, *Ospedale*, 87a, f° 87v°-88r°.

Comme pour d'autres ensembles documentaires du monde communal italien, la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle marquent un tournant pour l'organisation et la transmission de la mémoire. Les actes jusqu'alors conservés dans des parchemins ou des cartulaires furent de plus en plus fréquemment couchés dans des registres tenus par des notaires. Comme la commune ou l'évêque, l'hôpital commença à user des services de notaires de confiance et ce choix coïncide avec celui de conserver auprès de l'institution les registres notariés.

Les statuts du début du XIVe siècle révèlent la volonté de l'hôpital de conserver et de transmettre désormais plus manifestement sa mémoire, « afin que les choses et les affaires dudit hôpital aient plus de poids que jamais ils n'en ont eu ». Les normes de 1305 font ainsi mention d'un frère, « scribe de la chambre » et d'un notaire. Le premier avait pour compétence – ainsi que le précise la rubrique 14 – de compiler les registres financiers[45]. Le frère était tenu d'assister le trésorier pour toutes les écritures « qui seront nécessaires à la chambre[46] ». Le texte mentionne expressément les registres d'*introitus* et *exitus* et ceux établissant le détail des dépenses à rédiger sous forme de registres ordinaires. Il s'agissait que « le recteur et les frères ordonnent et rédigent ces livres qui seront nécessaires pour la clarté des activités des frères de l'hôpital ».

Une exigence de clarté était donc devenue nécessaire pour une gestion plus satisfaisante de l'institution. Cela tenait vraisemblablement de l'expansion patrimoniale et des compétences financières de l'établissement. Il apparut souhaitable de constituer un espace autonome et une responsabilité nouvelle aux notaires rattachés directement à l'établissement. La rubrique LI du statut détaille d'ailleurs « les choses [que le notaire de l'hôpital] doit utiliser dans son office[47] ». La norme révèle combien le notaire n'était pas perçu comme une figure étrangère à l'établissement, appelée pour conférer une valeur juridique aux actes de quelque nature qu'ils soient, mais qu'il s'agissait d'un agent intégré à l'institution et qui lui était soumis. Après avoir juré d'agir et d'opérer loyalement, en promettant « de faire tout ce qu'il devra pour l'hôpital, le recteur, les frères, les sœurs et les familiers », il devait accepter de tenir des livres « d'imbreviature » exclusivement pour les actes de l'hôpital, de rédiger le plus vite possible « les demandes qui lui seront faites, les promesses, les pactes et les obligations et tout ce qu'il revient au notaire d'écrire ». Les documents ne devaient plus être conservés auprès du notaire, mais auprès de l'institution,

45. L. BANCHI, *Statuti volgari*, *op. cit.*, p. 24 : « Che sia uno de li frati scrittore de la camera del detto spedale, el quale scriva l'entrate e l'essite secondo che farà el camarlingo medesimo ».

46. *Ibid.*

47. « Come colui el quale sarà notaio del Spedale, debbia giurare ; e che cose debbia usare in suo offizio ». *Ibid.*, p. 69-70.

dans le bureau du trésorier, pièce de laquelle ils ne pouvaient sortir « même si le notaire devait quitter l'hôpital[48] ». Ainsi, les documents relatifs à Santa Maria della Scala étaient désormais considérés comme relevant de l'hôpital et non plus du rédacteur. Le notaire était, par ailleurs, tenu au secret professionnel, lorsque le recteur ou le chapitre le lui notifiait expressément, alors qu'il pouvait agir à sa guise le reste du temps. Il lui était interdit d'établir des actes qui auraient été contraires aux intérêts de l'hôpital et était obligé de signaler au recteur tous les passages qui pouvaient apparaître comme contraire à l'honneur de Santa Maria ou de la *fraternitas*[49].

Le statut de 1318 manifeste un changement important : la rubrique 128 précise qu'il devrait y avoir un second notaire pour faire face aux besoins croissants de productions d'actes. Il devait lui aussi résider dans l'établissement, s'occuper des questions de l'hôpital dans le « contado » et accompagner et aider, lors de leur déplacement, les frères qui agissaient pour l'établissement[50].

La charge de notaire officiel de l'établissement pouvait être assumée par les frères eux-mêmes. Le caractère exclusif du lien qui unissait le notaire à l'hôpital ressemble au rôle qu'assumaient à la même époque les notaires pour les différents offices citadins[51]. Il y avait désormais un notaire de l'hôpital (et non plus au service de l'hôpital), tout au moins pour la durée de son engagement au service l'institution. Le fonction de ce notaire s'accrût au cours du XIVe siècle, car c'est à lui que revint la charge d'établir toute la documentation émanant de l'hôpital, non seulement les actes nécessitant une reconnaissance authentique, mais aussi les règlements intérieurs, les statuts, les écritures judiciaires, les comptes-rendus de délibération, toutes les pièces nécessitant la *fides publica* plus que la compétence des différents *scriptores*.

48. *Ibid.*

49. « E che non farà né farà fare alcuno instrumento o vero instrumenti in preiudicio e danno del detto Spedale: e chesto impromettarà di servare a buona fè senza frode. E s'esso sentisse alcuna cosa la quale ritornasse in danno, o vero incontra lo onore del Rettore o vero de li frati o vero de le donne del detto Spedale; sia tenuto di dire e di manifestare chella cosa al Rettore al più tosto che potrà a bona fè senza frode », *ibid.*

50. « e così grande peso non possa essere sofferto per uno notaio, ad ciò che l'Ospitale imperciò non riceva danno, statuimo et ordinamo, che oltra el notaio el quale è ora nel detto Ospitale, degga el detto Ospitale averne uno altro notari, el quale abiti nel detto Ospitale, e facia le questioni de l'Ospitale nelle corti, quando serà bisogno, et acompagni li frati per la città di Siena, et altro du' fusse bisogno per lo detto Ospitale ; e tutte altre cose faccia, le quali incontrassero da fare per li facti del detto Ospitale, secondo e quando inde serà richiesto », L. BANCHI, *Statuti senesi*, *op. cit.*, p. 118.

51. BANTI, *Studi di storia e diplomatica comunale*, Rome, 1983, p. 48-56 ; G. CENCETTI, « Il notaio medievale italiano », dans *Atti della società ligure di Storia Patria*, IV (1964), p. XXI. Sur le notariat siennois comme corporation, *cf.* G. CATONI, *Statuti senesi dell'Arte dei giudici e dei notai del secolo XIV*, Rome 1972 ; *ID.*, « Il collegio notarile di Siena », dans *Il notariato nella civiltà toscana*, Rome, 1975, p. 339-363 et U. MORANDI, « Il notaio all'origine del Comune medievale senese », dans *Il notariato nella civiltà toscana*, *op. cit.*, p. 313 et *sq.*

En ce sens, cette institution reflète bien l'une des caractéristiques de la «civiltà comunale», c'est-à-dire, selon les propos de Gian Giacomo Fissore, «l'expansion du rôle de la documentation écrite, et du rôle du notaire dont l'activité investit tous les moments de la vie, de façon presque maniaque!»[52].

Traduit de l'italien par Didier Boisseuil.

Renato Lungarini, Università degli Studi, Sienne

L'hôpital Santa Maria della Scala: une institution siennoise

L'hôpital Santa Maria della Scala naît comme un «xenodochio», attesté pour la première fois à la fin du XIe siècle, pour devenir par la suite l'une des institutions les plus importantes de l'Italie médiévale. Il fait actuellement l'objet de nombreuses études grâce à des archives presque intégralement conservées et eut un rôle considérable dans l'histoire religieuse, sociale et économique de la Commune de Sienne. Ce présent article permet de mettre en lumière les formes de production et de transmission des documents écrits et de reconstruire les structures institutionnelles de l'établissement, ainsi que ses fonctions, à travers l'analyse de sont principal organe de délibération: le chapitre.

Hôpital – chapitre – Sienne – archives – Italie

The Santa Maria della Scala Hospital: an institution of medieval Siena

The Santa Maria della Scala hospital was born as "xenodochio" whose first traces date back at the and of the XIth century, to later become one of the most important hospital institution of medioeval Italy. The hospital as been object of many researches due to an unaltered archive and had always a relevant role in the religious, social and economic history of the "Comune" of Siena. Today we can rebuild the articulate institutional structure of the hospital with its functions, thanks to the good care towards all forms of production and transmission of the written sources, administrated by the main managing body: the Chapter.

Hospital – chapter – Siena – archives – Italy

52. G. G. Fissore, «Alle origini del documento comunale: i rapporti fra i notai e l'istituzione», in *Civiltà comunale*, *op. cit.*, p. 99-128, p. 101. La difficulté a été soulevée au début du XIXe siècle par P. Torelli, *Studi e ricerche di diplomatica comunale*, I, dans *Atti e Memorie della R. Accademia Virgiliana di Mantova*, IV (1911), p. 11 et *sq*. *Cf.* aussi G. G. Fissore, «La diplomatica del documento comunale fra notariato e cancelleria. Gli atti del Comune di Asti e la loro collocazione nel quadro dei rapporti fra notai e potere», dans *Studi Medievali*, 3, XIX, 1978, p. 211.

Médiévales 54, printemps 2008, p. 113-134

Sylvain PIRON

UN AVIS RETROUVÉ DE JACQUES FOURNIER

La postérité a été injuste avec Jacques Fournier, pape sous le nom de Benoît XII. Au cours des dernières décennies, l'attention des historiens s'est concentrée presque exclusivement sur le fameux registre d'inquisition de l'évêque de Pamiers, qui n'est au fond qu'un document de sa pratique administrative [1]. Dans le même temps, les travaux savants du théologien cistercien sont demeurés dans l'oubli le plus profond. Rien ou presque ne subsiste de sa production universitaire [2]. C'est à Avignon, durant son cardinalat et son pontificat, qu'il a composé sa grande œuvre théologique, mais ce monumental commentaire sur l'évangile de Matthieu, luxueusement conservé en six volumes dans la bibliothèque pontificale, n'a guère rencontré d'écho. Il n'a été publié qu'en partie et accidentellement, par un dominicain qui pensait éditer les œuvres de son confrère Benoît XI [3]. Un autre aspect de sa production intellectuelle est lié à sa fonction de conseiller théologique de Jean XXII dans les procès doctrinaux les plus importants des années 1325-1333 [4]. De cette activité, qui est à la fois l'une des causes et le signe de son

1. J. Duvernoy éd., *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1965, 3 vols. La bibliographie suscitée par ce document est surabondante.

2. W. J. Courtenay, « Reflections on Vat. lat. 1086 and Prosper of Reggio Emilia, O.E.S.A », dans C. Schabel dir., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leyde, 2007, p. 354-355, identifie des questions qui pourraient avoir été disputées à Paris par Fournier, bachelier en théologie, vers 1310-1314. Voir aussi R. E. Lerner, « A Note on the University Career of Jacques Fournier, O. Cist, later Pope Benedict XII », *Analecta cisterciensia*, 30, 1974, p. 66-69.

3. Benedicti papae Undecimi, *In Evangelium D. Matthaei absolutissima commentaria*, G. Lazari éd., Venetiis, apud D. Zenarium, 1603. Le seul travail consacré à ce texte est A. Maier, « Der Kommentar Benedikts XII. zum Matthaeus-Evangelium » (1968), dans Ead., *Ausgehendes Mittealter*, t. 3, Rome, 1977, p. 591-600.

4. J. Koch, « Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII) als Gutachter in theologischen Prozessen » (1960), dans Id., *Kleine Schriften*, Rome, 1973, t. 2, p. 368-386.

ascension fulgurante à la curie pontificale dans cette période, seul le dossier de ses interventions dans le débat sur la vision béatifique a été conservé, mais il demeure encore pour l'essentiel inédit[5]. Dans les pages qui suivent, je voudrais ajouter un nouveau document à cette liste, en identifiant l'une de ses plus anciennes expertises théologiques, rendue à l'occasion de la dernière phase du procès contre le commentaire de l'Apocalypse du théologien franciscain Pierre de Jean Olivi[6].

Initié en 1318, dans la foulée de la condamnation au bûcher de quatre franciscains Spirituels, puis mis en sommeil pendant quelques années, ce procès fut relancé après novembre 1324, lorsque Jean XXII procéda lui-même à une lecture du texte incriminé et soumit quatre (ou plutôt cinq) nouveaux article à l'examen de quelques experts. On connaît les réponses données par l'évêque de Florence, Francesco Silvestri, et par l'avocat franciscain Bonagrazia de Bergame; ces textes répliquent également à une ultime défense de l'orthodoxie d'Olivi présentée par Ubertin de Casale au sujet des mêmes articles[7]. À ces documents, il convient d'ajouter un avis anonyme, contenu dans un manuscrit de la bibliothèque municipale d'Avignon, répertorié depuis longtemps et pourtant jusqu'à présent négligé[8]. Bien qu'il ne soit lui aussi que partiel, ce texte constitue de loin la discussion la plus approfondie des thèses d'Olivi dans cette dernière phase du procès et cette contribution a probablement joué un rôle majeur dans la préparation de la sentence, rendue en février 1326. C'est cette œuvre qui semble devoir être attribuée à Jacques Fournier[9].

5. Seuls les prologues ont été publiés par A. MAIER, «Zwei Proemien Benedikts XII», (1969), dans EAD., *Ausgehendes Mittelalter*, t. 3, p. 447-479. Voir aussi Ch. TROTTMANN, «Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier», *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 105/1, 1993, p. 327-379.

6. Sur l'ensemble des procédures, je me permets de renvoyer en dernier lieu à mon article: « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2, 2006, p. 313-373.

7. Sur ces documents, voir E. PÁSZTOR, «Le polemiche sulla *Lectura super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna», *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70, 1958, p. 365-424; D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary,* Philadelphie, 1993, p. 221-239; S. PIRON, «Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi, dans *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscelleana investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta,* A. CACCIOTTI, P. SELLA éd., Rome, 2002, t. 2, p. 1065-1087.

8. Toutefois, c'est probablement à partir du manuscrit d'Avignon qu'un érudit de Carpentras, Joseph-François Bonnet de Saint-Bonnet, a rédigé dans ses *Mémoires historiques* une *Note sur Pierre-Jean Olive, religieux accusé d'hérésie*, Carpentras, Bibl. Mun., 1211, p. 232-235 (je n'ai pas consulté ce manuscrit).

9. Avignon, BM 1087, fol. 220-275v, décrit dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXVII, Avignon, par L.-H. Labande,

Description du texte

Le codex 1087, anciennement conservé à la bibliothèque des Célestins d'Avignon, est un recueil de pièces diverses réunies à une date tardive, les premières étant de nature juridique ou politique. L'avis anonyme qui occupe les derniers cahiers du volume est précédé du *Tractatus de antichristo* du dominicain Jean Quidort, les deux pièces étant copiées dans la seconde moitié du XIVe siècle par des mains différentes. Le connaisseur qui a réuni ces textes a ainsi associé deux des critiques les plus précises des attentes joachimites d'une crise apocalyptique, destinée à précéder la venue d'un troisième âge de l'Église. Le catalogue dressé par L.-H. Labande indique la présence, dans la dernière partie du codex, de deux textes distincts qui auraient visé, à des titres divers, la *Lectura super Apocalipsim*: un «Traité contre la doctrine de l'abbé Joachim et de Pierre-Jean d'Olivi, exprimée dans leurs commentaires de l'Apocalypse», aux folios 220r-242r, suivi, aux folios 242v-275r, d'un «Traité adressé au pape sur le rapport des inquisiteurs chargés par Jean XXII d'examiner la doctrine» du même Olivi [10]. Ces deux traités forment en réalité deux parties d'une même œuvre, transmise de façon très incomplète. On les présentera l'une après l'autre, avant de chercher à en identifier l'auteur.

Première partie de l'avis: sur l'intelligence spirituelle du troisième âge

Le premier texte débute de façon abrupte, au milieu d'une phrase qui appartient au dixième chapitre de la *Lectura super Apocalipsim* [11]. Le fait que ces mots soient présentés comme l'incipit du texte et précédés d'un pied de mouche signifie que le copiste avait devant lui un texte acéphale, qui avait été privé d'un ou plusieurs folios initiaux. Cette citation est elle-même suivie d'un montage de deux extraits du dix-neuvième chapitre de la *Lectura*,

t. 1, Paris, Plon, 1894, p. 502-504. Je remercie Robert Lerner d'avoir partagé avec moi ses impressions sur ce texte qu'il avait lui-même étudié. Ce que je dirai ici ne va guère au-delà de ce qu'il aurait pu écrire lui-même. Le manuscrit a été examiné sur les microfiches de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, d'où l'absence de toute observation codicologique.

10. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Départements, t. XXVII, Avignon, par L.H. Labande, t. 1, Paris, 1894, p. 502-504.

11. Je suis particulièrement reconnaissant à Warren Lewis de m'avoir permis d'utiliser la version révisée de son édition de la *Lectura* qui doit être prochainement publiée. Je ferai ici référence au premier état de son édition, contenu dans sa thèse de doctorat inédite, *Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the* Lectura super Apocalipsim, Tübingen, 1972, sous le sigle *LSA*. L'extrait en question devait débuter aux mots: «Sciendum etiam quod sicut sanctissimus pater noster Franciscus est post Christum et sub Christo primus et principalis fundator et initiator et exemplator sexti status»... (*LSA*, p. 558). Le manuscrit d'Avignon débute au milieu de la phrase suivante, aux mots: «Deus apparebat et loquebatur Moysi» (*LSA*, p. 560).

décrivant les débuts du troisième âge après la destruction de Babylone. Il faut donc supposer qu'une chaîne plus longue de citations du même ouvrage occupait les premières pages manquantes et qu'elle était elle-même précédée d'un exposé général de la question soumise à examen.

Devaient également figurer dans ces pages perdues des extraits de Joachim de Fiore ainsi qu'une justification du rapprochement opéré entre les interprétations de l'Apocalypse des deux théologiens. En effet, la première remarque qui suit les citations d'Olivi souligne l'incertitude du moment marquant le début des sixième et septième périodes de l'Église dans lequel devrait avoir lieu la nouvelle infusion de l'Esprit Saint « dont il est fait mention dans les positions de Joachim et de Pierre Jean citées plus haut[12] ». Cette incise permet de présenter ensuite, tour à tour, les opinions contradictoires des deux auteurs, aussi bien quant à la date de cette nouvelle infusion qu'à propos de la chronologie des sept états de l'Église, au moyen d'une nouvelle série d'extraits de leurs commentaires respectifs de l'Apocalypse.

Ce n'est qu'un peu plus loin que l'on comprend l'objet précis de cet examen. Il ne s'agit ici, écrit l'auteur de l'avis, que de répondre à une question concernant un accroissement de l'intelligence spirituelle au début du sixième état de l'Église – question qui correspond littéralement au deuxième des articles extraits par Jean XXII[13]. L'auteur de cet avis ne s'est donc pas contenté de répondre à la question posée. Très intelligemment, il a choisi lui-même de confronter les positions d'Olivi à celles de son principal inspirateur. L'un des éléments qu'il en retire, dans la première partie de sa réponse, lui permet de souligner les discordances entre leurs chronologies des temps futurs. Pour Joachim, le troisième âge devait débuter avec saint Benoît, tandis que pour le frère mineur, c'est saint François qui fournit le premier repère. À deux reprises, l'auteur de l'avis ne manque pas de souligner que ces prédictions sont déjà démenties par les faits, en révélant ainsi la date à laquelle il écrit. Selon les calculs de Joachim, le troisième âge aurait commencé depuis huit siècles s'il faut partir de l'époque de saint Benoît, depuis 139 ans s'il faut compter à partir de la rencontre entre Joachim et Urbain III, ou 125 ans si la date fatidique est l'an 1200 – ces trois différentes dates étant en effet alternativement

12. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 220rb : « In qua vero parte temporis tertii temporis mundi sexti et septimi ecclesie iterum spiritus sanctus infudatur, illa infusione de qua fit mentio in supradictis posicionibus Joachim et Petris Johannis incertum est. »

13. *Ibid.*, fol. 221rb : « Sed cum in hac questione non queratur nisi 'an in tertio tempore huius vite inchoandi in sexto statu ecclesie non solum simplici intelligentia sed et palpativa et gustativa experiencia videatur omnis sapiencia verbi dei incarnati ac potentia deo patris, quia Christus promisit quod cum venit illud spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem', solum videndum est omissis primis duobus temporibus mundi et quinque statibus ecclesie, quo tempore incohatum est tertium tempus mundi et sextus status ecclesie, ut videatur si in illo tempore .iii. vel sexto statu ecclesie non solum simplici intelligentia set etiam gustativa et palpativa experiencia videbitur omnis sapiencia verbi dei incarnati et potencia dei patris. »

mentionnées par Joachim[14]. De même, depuis que la *Règle* franciscaine a été reconnue et «canonisée» en 1223, cent deux ans se sont déjà écoulés[15].

Dans le même sens, l'auteur cite un passage d'un commentaire sur Daniel qu'il attribue à Olivi mais qui est en réalité l'œuvre de son disciple, Barthélemy Sicard[16]. Ce texte, bien connu des Spirituels et des béguins, n'a, à ma connaissance, jamais été employé par leurs adversaires ni été attribué à leur «saint père»; il n'est mentionné ni par Raymond de Fronsac, ni par Bonagrazia de Bergame, successivement procureurs de l'ordre franciscain et de ce fait aux premières loges du combat contre la dissidence languedocienne; son utilisation dénote ainsi une connaissance approfondie des courants spirituels franciscains du Midi. Rédigeant son commentaire dans la première décennie du XIVe siècle, Barthélemy présentait un calcul explicite de la date à laquelle serait détruit l'Antéchrist: en comptant comme des années les 1290 jours mentionnés au dixième chapitre du livre de Daniel, et en faisant partir cette durée de la passion du Christ, on parvient à l'an 1324 de l'incarnation dans lequel devrait s'achever la grande tribulation. C'est sans doute en pensant à cette échéance que l'hérésiarque béguine Prous Boneta, dans sa confession donnée devant l'inquisition lors de l'été 1325, plaçait la fin de l'Église romaine à la Noël 1323, en associant cet évènement à la bulle *Cum inter nonnullos*, comprise comme équivalant à la condamnation finale de la *Lectura super Apocalipsim*[17]. L'auteur de l'avis ne se prive pas de souligner que cette prédiction a été démentie par les faits puisqu'il écrit en l'année 1325 de l'Incarnation et que, loin d'être détruite, l'Église romaine est au sommet de sa dignité[18].

14. *Ibid.*, fol. 221rb: «et sic secundum eum [=Joachim] iam durasset tertium tempus vel octingentos annos si incepit tempore sancti Benedicti vel per centum .xxxix. annos si incepit tempore quo ipse venit ad Urbanum papam .iii. vel iam sunt .cxxv. anni si incepit secundum eundem mcc.° anno». Voir G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, 2004.

15 Ms. Bibl. Mun. d'Avignon 1087, fol. 221va: «Cum fratrem etiam P. Johannis non conveniens cum dicto Joa. dicat quod dictus tercius status inceptus fuit tempore sancti Francisci cuius regula canonizata fuit sub anno domini m°cc°xxiii°, a quo tempore jam effluxerunt centum et duo anni.»

16. Cf. S. PIRON, «La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens», dans *L'Anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècle* Toulouse, 2003 (*Cahiers de Fanjeaux*, 38), p. 77-109; voir p. 89 pour la citation de l'extrait utilisé dans le ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 221va-vb.

17. W. H. MAY, «The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch» dans J. H. MUNDY, R. W. EMERY, B. N. NELSON éd., *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans* New York, 1955, p. 11-12: «Quando scriptura fratris Petri Joannis fuit condempnata [...] de quo tempore erunt duo anni in instanti festo nativitatis Domini nunc vero transacto.» La meilleure présentation d'ensemble de Prous est fournie par L. Burnham, «The Visionary Authority of Na Prous Boneta», dans A. Boureau, S. Piron éd., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, p. 319-340 et EAD., *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (N.Y.), 2008.

18. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 221vb-222ra: «Transactum etiam sit tempus quo

L'inanité des annonces de Joachim et de Pierre suffit à démontrer qu'ils sont l'un et l'autre de faux prophètes[19]. Les pages suivantes réfutent leur présomption d'avoir voulu prédire les temps futurs en s'appuyant principalement sur de nombreuses citations de saint Augustin. Sans que le manuscrit marque précisément les articulations du texte, on comprend qu'est ensuite examinée une autre erreur commise par les deux auteurs qui qualifient l'Église romaine de Babylone, devant être détruite avant la mort de l'Antéchrist[20]. Augustin est à nouveau la principale autorité sollicitée pour montrer que Jérusalem et Babylone représentent les deux cités des réprouvés et des élus qui subsisteront entremêlées jusqu'à la fin des temps. Le découpage temporel de l'histoire de l'Église en sept périodes est lui-même mis en cause puisque la seule distinction acceptable est celle qui reconnaît un temps avant la loi, un autre sous la loi et un troisième sous la grâce, lequel doit durer de l'incarnation du Christ jusqu'au jugement dernier sans admettre d'autre subdivision en son sein.

Ces premières critiques ne constituent qu'un préambule à l'examen de la question posée, destiné à rappeler que les présupposés de l'affirmation suspecte sont eux-mêmes faux. Toutefois, dans l'hypothèse où ils seraient acceptables[21], l'interrogation porte sur l'éventuel surcroît d'intelligence spirituelle qui devrait se produire à ce moment, que le Christ aurait promis en Jean 16,13 (*Cum venerit ille spiritus*...). Ces deux points sont traités séparément. L'auteur s'interroge d'abord sur le sens de la tournure inhabituelle employée par Olivi qui parle d'une «expérience gustative et tangible» (*gustativa et palpativa experiencia*): ces mots lui paraissent désigner métaphoriquement une connaissance intellectuelle de Dieu, inspirés des images utilisées dans le Psaume 33,9 et en Jérémie 15,16 ou 20,9 où les paroles du Seigneur sont comme «goûtées» et «touchées»[22]. L'expression

secundum P. Jo. antichristus verus debuisset complevisse suum cursum cum nunc computetur annus incarnationis domini MCCCXXV, et tamen secundum eum post destructionem babilonie, idest ecclesie carnalis, et ante morte antichristi dicta infusio spiritus sancti esse debebat, que tamen ut constat facta non est, cum nec sit destructa ecclesia romana quam ipse ecclesiam carnalem vocat, ymo est in culmine sue dignitatis.»

19. *Ibid.*, fol. 222rb: «Cum igitur isti duo, scilicet Joachim et P. Johannis inter se multum discordant in supradictis, eventus etiam rerum manifeste hostendat eos falsum dixisse; cum non eveniret illud quod predixerunt in tempore vel circa tempus per eos prefixum, clare est eos non esse prophetas domini sed prophetas erroris.»

20. *Ibid.*, fol. 225ra: «Quod vero dicunt Babiloniam id est carnalem romanam ecclesiam ante mortem antichristi destruendum in fine secundi status et in principio tercii, non solum est falsum sed etiam est blasffemum ac hereticum.» La démonstration court jusqu'au fol. 229va.

21. *Ibid.*, fol. 229va: «Suppositis tamen omnibus supradictis falsis tanquam si vera essent, queritur an catholice possit dici.»

22. *Ibid.*, fol. 229va-vb: «Sed prius quia dubium est quid significare voluit adinventor istorum verborum 'non solum simplici intelligentia sed et gustativa et palpativa experiencia', que verba sunt in cognitione intellectuali qua deus cognoscitur, methaforice forte sumpta ex illo quod

peut être comprise de plusieurs façons. Puisque la citation examinée ajoute qu'une telle expérience doit faire connaître « toute la sagesse du Verbe incarné et la puissance de Dieu le Père », il doit nécessairement s'agir d'une connaissance pleine et parfaite de Dieu, occupant tout l'intellect humain, qui ne fait voir que Dieu en toutes les créatures[23]. Déployant une à une les conséquences d'une telle vision béatifique donnée dans cette vie terrestre, l'auteur montre qu'elle reviendrait à placer les humains dans un état de *raptus* continuel; ceux-ci pourraient se passer de l'Église et des sacrements qui ne sont nécessaires que tant que Dieu n'est pas vu mais seulement cru par la foi; une telle vision béatifiante rendrait ses bénéficiaires incapables de commettre le moindre péché (*inpeccabilis*). On peut donc opposer à cette opinion la bulle *Ad nostrum qui desideranter* prise lors du Concile de Vienne pour condamner les adhérents d'une supposée secte du libre esprit que leur divinisation en cette vie aurait placés au-dessus de la condition des fidèles[24]. Un tel rapprochement entre les béguins du Rhin et ceux du Midi n'avait jamais été effectué dans les documents connus à ce jour. En 1325, la dissidence radicale du groupe mené par Prous Boneta l'avait rendu particulièrement pertinent.

Cette nouvelle connaissance peut également être prise au sens où l'entend Joachim, d'un éclaircissement de toutes les figures et obscurités de l'Écriture. Une telle perspective reçoit à son tour une longue réfutation qui porte cette fois sur le principe même d'un accroissement de l'intelligence spirituelle au cours de l'histoire, grâce à laquelle le message du Christ pourrait être mieux compris que les apôtres ne l'ont fait[25]. C'est dans ce cadre qu'est

dicitur in psalmo *Gustare et videre quam suavis est dominus*, et ex illo loco Jere. xv° *Inventi sunt sermones tui et comedi eos, et factum est mihi verbum tuum in gaudium et in leticiam cordis*, et ex xx° *Factus est sermo domini in corde meo quasi ignis exestuans claususque in ossibus meis et deffeci ferre non sustinens*, sic quod in prima auctoritate sermo domini dicitur gustari et in secunda tangi. »

23. *Ibid.*, fol. 230vb : « Tertius intellectus dictorum verborum potest esse quod in dicto tercio statu detur cognitio dei hominibus qua non solum videatur deus in se sed videatur in hominibus, et per ipsosmet qui talem cognitionem habebunt et in aliis hominibus et omnibus aliis creaturis non per creaturas sed in ipsis creaturis. [...] plena et perfecta cognitione humanus intellectus persistat sic quod nulla alia re nisi de deo vel propter deum cogitetur, quasi vilia alia reputando, et quod sic existens in tali cognitione videat omnem veritatem sapiencie verbi dei incarnati et omnem potenciam dei patris, falsum intellectum habarit ac etiam hereticum quia in vita presenti non sic deus videbitur sed in vita futura. »

24. *Ibid.*, fol. 233va : « Unde cum ex ista opinione istorum sequatur necessario, ut videtur, quod homines in vita presenti existentes sint immortales et comprehensores, nulla fide vel sacramentis fidei indigentes, et sine peccato et inpecabiles effecti, quorum quolibet est heresis dampnata in concilio Viennensi per dominum Clementem papam Vm in Sexto libro, de hereticis, *Ad nostrum qui desideranter*. » Sont plus précisément signalés les premier, quatrième et huitième articles, portant sur l'impeccabilité et l'inutilité des sacrements. Sur cette bulle et son contexte, voir R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Late Middle Ages*, Berkeley, 1972.

25. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon 1087, fol. 235vb: «Si vero intelligatur questio iuxta dicta

discutée l'annonce de la venue du Paraclet faite dans le seizième chapitre de l'Évangile de Jean ; pour l'auteur, cette annonce s'est totalement accomplie dans la Pentecôte ; il serait insensé, hérétique et présomptueux de prétendre avoir compris ce que les apôtres n'étaient pas capables d'entendre[26].

L'avis entreprend ensuite de répondre à des arguments avancés pour « excuser » les paroles d'Olivi. On retrouve ici, sous une forme sensiblement abrégée, les mêmes « excuses » auxquelles répond Bonagrazia de Bergame dans les *Allegationes*[27]. Ubertin de Casale est assurément le seul personnage présent à la curie en 1325 qui pouvait avoir le cran de défendre encore la *Lectura super Apocalipsim* ; il l'a fait en cherchant une nouvelle fois à minimiser la gravité de certains propos : la nouvelle infusion de l'Esprit saint doit se comprendre comme « l'un des multiples effets de Dieu lors de l'approche de la fin des temps » ; elle n'est que de l'ordre d'une grâce spéciale, *gratis data*, et non pas une grâce accordant à ses bénéficiaires une quelconque supériorité sur les saints des siècles passés dans l'ordre de la charité. Quant à la nouvelle connaissance « tangible » des secrets divins, elle ne concernerait que la vision béatifique des bienheureux qui constitue la septième période de l'Église et qui, unie à la sixième, constitue le troisième temps de l'histoire de la création. La réplique n'a aucun mal à montrer que la nouvelle intelligence spirituelle concerne déjà la sixième période et que Joachim et Olivi « placent les humains du troisième âge au-dessus des apôtres » quant à la clarté de leur connaissance de Dieu[28].

Seconde partie de l'avis : sur les articles des maîtres

Le dernier document contenu dans le manuscrit, décrit dans le catalogue de Labande comme une œuvre distincte, est étroitement lié au précédent. Copié de la même main, il s'agit à nouveau d'un examen d'articles extraits de la *Lectura*, mené par le même auteur[29]. Ce texte débute par une préface

Joachimi, scilicet quod in tertio statu omnium figurarum et obscuritatum sacre scripture tam novi quam veteris testamenti per spiritum sanctum declaratio in mentibus hominum illius status imprimetur, sic quod omnis obscuritatis scripture erunt eis note per spiritum sanctum loquentem in eis et exprimentem ac docentem omnem veritatem, quam expressionem veritatis ipse vocat evangelium eternum ... » Suivent deux longues citations de la *Concordia*, II, 20 et II, 37 et une citation du prologue de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi. La réfutation s'étend jusqu'au fol. 239ra.

26. *Ibid.*, fol. 237va-239ra.

27. *Ibid.*, fol. 239ra : « Nec videntur valere illa que aliqui dicunt ad excusandum predicta verba predicti P. Jo. » Comparer avec Bonagrazia, *Allegationes*, Ms. Paris, BnF lat. 4190, fol. 47r-48r.

28. *Ibid.*, fol. 241va-vb : « Nec solum dicti P. Io. et Ioa. preferunt homines tertii status in scientia apostolis qualitercumque, set etiam quantum ad obiecta et quantum ad modum sciendi quia apostoli imperfecte et in parte sciverunt, isti vero secundum eos scient clare et manifeste omnem veritatem sapiencie verbi dei incarnati et potenciam dei patris quod tamen apostoli non sciverunt. »

29. Voir plus bas l'examen des renvois croisés entre les différentes parties.

adressée au pape, rappelant le rôle de ce dernier comme défenseur de la foi ; il mentionne ensuite l'apparition récente d'une doctrine erronée qui a déjà été réprouvée par de nombreux docteurs, faisant ainsi allusion à la *Littera magistrorum* produite en 1319 par une commission formée de huit maîtres en théologie[30]. Répondant à une demande du souverain pontife, et écrivant sous sa correction, l'auteur annonce qu'il présentera d'abord certains des articles réputés suspects par les maîtres avant d'exposer son propre jugement puis de répondre aux excuses qui prétendent que la « postille » ne contient rien d'hérétique[31]. Cette brève introduction ne concerne donc pas les articles choisis par le pape, mais uniquement ceux de la *Littera magistrorum* ; elle ne constitue pas une préface générale à l'avis rendu à Jean XXII, mais une simple présentation de sa deuxième partie.

En effet, si une rubrique annonce ensuite un *articulus primus*, il ne s'agit pas d'une discussion du premier article examiné par Bonagrazia et Francesco Silvestri, mais du premier article de la *Littera magistrorum*. Toutefois, les citations des premières pages du prologue de la *Lectura* données dans ce cadre sont plus prolixes et incorporent également l'extrait retenu par les maîtres au titre de leur deuxième article[32]. L'essentiel de la réfutation qui suit se concentre d'ailleurs sur ce dernier passage dans lequel Olivi traite de la « prééminence notable » du sixième état de l'Église sur les cinq premiers et le présente comme « le début d'un nouveau siècle évacuant d'une certaine façon le siècle précédent » qui ferait revenir au premier état de l'Église, comme si l'histoire de celle-ci décrivait un cercle[33]. À nouveau, chacune des assertions contenues dans la citation est passée au crible, l'une après l'autre. La prééminence du sixième état impliquerait notamment qu'il serait supérieur, non seulement à celui des apôtres mais également à celui du Christ, puisque ce

30. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 242va : « Cum quedam nova doctrina temporibus istis insurrexerit, ex qua multi in errores diversos sunt prolapsi et timendum est nec plures in posterum ruant, que doctrina per multos doctores in teologia inventa est et adiudicata erronea, temeraria, scismativa, divinatoria ac in multis ecclesie scandalosa, et pauca aut nulla habens utilia. »

31. *Ibid.*, fol. 242vb : « Ponendo primo quemlibet de articulis reputatis suspectos per dictos magistros ac etiam verba dictorum magistrorum, ac deinde illud quod michi de dictis articulis videbitur, ac postea dicere aliquid de excusationibus quas aliqui pretendunt pro verbis dicte postille ut heretica vel erronea non dicantur. »

32. Les citations couvrent les § 8-7, 17, 32-45 (*LSA*, édition révisée), alors que le premier article de la *Lettre* concerne les § 25-38 et le deuxième le début du § 17.

33. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 244rb : « Quod vero postea dicit, sciendum est quare 'sextus status semper describitur ut notabiliter preeminens quinque primis et sicut finis priorum et tanquam initium novi seculi evacuans quoddam vetus seculum, sicut status Christi evacuavit Vetus Testamentum et vetustatem humani generis ; unde et quasi circulariter sic iungitur primo tempori Christi ac si tota ecclesia sit una spera, et ac si in septimo [LSA :sexto] eius statu secundo incipiat status Christi habens sua septem tempora sicut habet totus decursus ecclesie, sic tamen quod septimus status sexti sit idem cum septimo statu totius ecclesie. »

dernier ne peut être exclu du premier état de l'Église dont il est le fondateur[34]. Le thème d'une «évacuation du siècle ancien», pris à la lettre, peut signifier que l'Évangile et les sacrements de la nouvelle loi seront abandonnés avant la fin des temps. L'auteur de l'avis suggère qu'Olivi a trouvé son inspiration dans des passages de la *Concordia* de Joachim, longuement reproduits ici, mais il ne fait pas d'allusion à la condamnation sur ce thème de l'évangile éternel de Gérard de Borgo San Donnino[35]. En comprenant le «siècle ancien» au sens de la «vétusté du péché», on tomberait dans l'erreur des Pélagiens[36]. L'«évacuation» peut encore se comprendre comme un retour à la pauvreté de l'Église primitive qui n'aurait eu qu'un «simple usage de fait» des biens matériels[37]. Étonnamment, l'auteur ne prend pas appui sur la bulle *Cum inter nonnullos* pour dénoncer cette référence à la pauvreté du Christ et des apôtres, comme le fait Bonagrazia dans les *Allegationes*[38] ; il se fonde plutôt sur des arguments exégétiques pour montrer qu'un tel retour à la pauvreté primitive, quant au nombre des apôtres ou à leur mode de vie, n'est fondé nulle part dans l'Écriture[39].

La discussion du thème suivant, sur le retour circulaire du sixième au premier état de l'Église, permet de prolonger cette critique. L'ordre franciscain ne constitue qu'une petite part du peuple chrétien et sa particularité quant à la pauvreté ne rend en rien ses membres plus vertueux que les martyrs, confesseurs et docteurs des temps passés; chaque ordre religieux est à sa façon conforme au Christ, aucun ne l'est totalement et les frères mineurs ne peuvent revendiquer ni exclusive ni supériorité à cet égard[40]. Le modèle de l'histoire de

34. *Ibid.*, fol. 244va: «Sequitur quod sextus status ecclesie notabiliter preemineat non solum statui apostolorum set etiam satui Christi quia Christus fundator ecclesie ac etiam fundamentum non potest excludi a primo statui fundationis ecclesie.»

35. *Ibid.*, fol. 245va: «Et cum postea subdit quod est 'inicium novi seculi evacuans quoddam vetus seculum', clare vult dicere quod in sexti statu, ad minus circa finem dicti status quod ipse vocat septem partem ipsius sexti status, evacuabitur status evangelii vel novi testamenti, sicut evacuatum fuit vetus testamentum et status populi veteris testamenti post passionem Christi.» Les extraits de Joachim proviennent de *Concordia*, livre 5, dist. 1, ch. 22, 27-28.

36. *Ibid.*, fol. 247va: «Et si hoc modo intelligant fieri renovationem in dicto sexto statu seculi, vel hominum, quod in hominibus nullum fit peccatum per quod homines sunt vetusti vetustate peccati, tunc est error clarus et manifestus Pelagii.»

37. *Ibid.*, fol. 248rb: «Posset intelligi dicta innovatio ecclesie in sexto statu et vetustatis evacuatio quod ecclesia reduceretur ad statum in quo nullus de ecclesia aliquid haberet in proprio vel in communi nisi solum modo simplicem usum facti.»

38. Bonagrazia, *Allegationes*, fol. 44r, qui renvoie également à *Quia quorumdam mentes*.

39. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 248rb: «Hoc autem divinare est cum ex nulla scriptura hoc possit haberi»; fol. 248vb: «Et sic, cum non probetur ex scriptura quod ecclesie ultimo tempore reduci debeat ad statum in quo fuit tempore apostolorum quantum ad numerum personarum nec quantum ad nichil omnino habere in speciali vel communi vel quantum ad habere solum in communi, presumptuosum est dicere quod ecclesia ad talem statum reduci debeat.»

40. *Ibid.*, fol. 249rb: «Non est etiam convenienter dictum quod propter unam modicam partem populi christiani que beatum Franciscum in abdicatione proprietatis sequta est, status

l'Église ne peut être un cercle mais une ligne droite qui n'admet aucune flexion. L'idée même d'une «rénovation de la vie évangélique» qui aurait été effectuée par saint François est repoussée: la vie évangélique, depuis sa fondation, n'a pas vieilli puisqu'elle se poursuit constamment en ses fidèles depuis la fondation de l'Église[41]. Il faudrait être insensé pour affirmer que quiconque professe la *Règle* de saint François imite davantage le Christ que les saints les plus vénérés par l'Église[42]. La «rénovation» dont parle saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens en appelant à «se dépouiller du vieil homme» ne concerne en rien l'abdication des richesses ou quelque autre vœu monastique, mais «la justice et la sainteté qui vient de la vérité» et l'absence de tout vice[43]. Elle s'accomplit principalement par la pratique vertueuse et l'évitement des péchés et non pas au moyen d'un vœu[44]. De la même façon, l'idée que l'Église devrait être réédifiée n'a pas de sens puisqu'elle n'a jamais été détruite[45]. Et rien, dans l'Écriture, ne suggère qu'elle devrait se réduire, lors des persécutions de l'antéchrist, à un nombre de fidèles aussi restreint que celui de l'Église primitive[46]. Quant à placer la milice future du Christ sous le signe de saint François, au nom de ses stigmates qui l'auraient «signé du signe du Christ», cette thèse impliquerait que tous les élus appelés à lutter contre l'antéchrist devraient être instruits par des frères mineurs, à l'exclusion de tout autre ordre religieux[47]. Les excuses présentées par Ubertin, protestant qu'Olivi a voulu

populus christiani sit sic mutatus quod de linea recta flexus fuerit ad lineam circularem et quod omnes illi qui professionem secundum regulam beati Francisci votum faciunt paupertatis sint magis Christo conformes quam martires»; fol. 249va: «Quelibet religio aliquo modo Christo assimilatur et tamen nulla est que in omnibus assimiletur.»

41. *Ibid.*, fol. 250vb: «Vita enim evangelica cum a fundatione ecclesie usque ad finem in aliquibus fidelibus perseveret [...] non fuit inveterata ut renovatione indigeret ...»

42. *Ibid.*, fol. 250vb-251ra: «Dicere etiam quod in sexto statu renovata est evangelica vita vel solum vel maxime, est blasfemum ac etiam hereticum. [...] nec aliquis ita inveniretur amens qui audet dicere quod quicumque esset professor regule sancti Francisci magis esset imitator Christi et in eo magis esset vita Christi reformata quam in sanctis Laurencio, Vincencio, Martino, Nicholao, Benedicto, Antonio et in aliis viris qui fuerunt homines maxime sanctitatis.»

43. *Ibid.*, fol. 251ra: «Renovationem autem in modo vivendi secundum vitam Christi non posuit apostolus in expropriatione omnis dominii rei temporalis vel in aliis votis religiosorum principialiter consistere, set in iusticia et sanctitate veritatis et carentia viciorum secundum quod deducit ad Effe. .iiii. (Eph. 4,22).»

44. *Ibid.*, fol. 251va: «Cum ergo principaliter homo renovetur in vita Christi per vitationem peccatorum et opera virtutum principalium magis quam per vota [...] non est dicendum quod vita Christi et evvangelica per eum [sc. Franciscum] et professores regule sue fuerit renovata, cum multi alii ante eum et post eum fuerunt in vita Christi renovati, habentes in se ipsis virtutes que ad renovationem hominis in Christo et secundum Christum requiritur.»

45. *Ibid.*, fol. 252ra: «Et quod addunt quod iste sextus status est 'iterate reedificacionis ecclesie simul prime' [...] Nam ecclesia Christi nunquam cadet usque ad finem seculi.»

46. *Ibid.*, fol. 252vb: «Nulla etiam scripture autentica invenitur que dicat quod ecclesia in sexto statu vel tempore antichristi aut post ipsum debeat reduci ad tantam paucitatem personarum sicut fuit in ecclesia primitiva Christi.»

47. *Ibid.*, fol. 254vb: «Quod etiam addunt quod 'prefatus angelus, idest sanctus Franciscus

conserver une unité de l'Église romaine universelle et non pas poser deux Églises successives ou que l'expression «Église charnelle» ne désigne pas l'Église romaine mais la seule cohorte des réprouvés, donnent l'occasion d'un redoublement des précédentes critiques[48].

Une fois achevé cet article, un paragraphe de transition annonce la section suivante. Le thème d'une supériorité des deux derniers états de l'Église est davantage argumenté dans le septième *notabile* du prologue de la *Lectura* – septième *notabile* dont la seule annonce dans les premières pages du prologue avait formé la matière du deuxième article de la *Littera magistrorum*. C'est également dans ce *notabile* qu'a été pris l'extrait pointé dans le quatrième article ; or, puisque la matière des deuxième et troisième articles a été épuisée, c'est à ce quatrième point que l'on vient maintenant ; pour l'introduire, le septième *notabile* est reproduit en totalité[49]. Sans entrer dans tous les détails de ces derniers folios, qui reprennent souvent, en les approfondissant, des thèmes abordés dans les pages précédentes, on peut au moins en retenir un intéressant argument de méthode. L'auteur reproche à Olivi et Joachim, toujours critiqués de conserve, d'avoir voulu tirer leurs arguments de la «théologie mystique» alors que celle-ci n'a pas de valeur démonstrative (*argumentabilis non est*). Ce type de démarche les a incité à rapprocher toutes les occurrences du nombre six qu'ils ont trouvé dans l'Écriture des six états de l'Église, sans tenir compte du sens littéral ni du contexte particulier de ces différents «six»[50].

Christi signo signatus per suos signabit futuram miliciam Christi', temerarium est omnino ac divinatorium et nullam rationem habens, quia tunc omnes electi qui contra antichristum pugnaturi sunt per homines ordinis sancti Francisci ad fidem et iusticiam instruerentur et non per alios post destructionem ecclesie carnalis ante pugnam ecclesie contra antichristum.»

48. *Ibid.*, fol. 255ra : «Et quod aliqui dicunt ad excusandum dictum fratris Petrum Jo. quod ipse non ponit duas ecclesias successive set solum unam universalem ecclesiam seu romanam, sicut et unam fidem...» ; fol. 258ra : «Et quod dicunt quod ecclesiam vocat carnalem non quidem romanam vel catolicam set catervam vel ecclesiam reproborum, que vicia et peccata carnalia prosequitur ...»

49. *Ibid.*, fol. 259va : «Et quia perfectionem sexti et septimi status Ecclesie super .v. primos status eius, de qua perfectione dictum est in primo articulo, magis insistit probare per rationes in septimum notabile per totum, idcirco ut materia continuetur et illa que supradicta sunt magis manifestentur visa insufficientia rationum et dictorum eius, in quibus etiam multa erronea ponit ut videbitur infra, et quia iam secundus et tertius articuli quasi totaliter sunt hostensi erronei, idcirco de quarto articulo per magistros condempnato est nunc agendum, et ut videntur ad plenum intencione sua totum septimum notabile de verbo ad verbum est ponendum quod tale est.»

50. *Ibid.*, fol. 269vb : «Ex mistica teologia voluerunt trahere argumentum que tamen argumentabilis non est [...] volunt adaptare quasi omnes sex sacre scripture ad sextum tempus ecclesie quem finxerunt, cum non possent invenire in scriptura claras probationes ad illud quod ponere de suo capite intendebant.»

Structure d'ensemble

Au terme de ce tour d'horizon, il est possible de dégager la structure d'ensemble de l'œuvre plus vaste dont proviennent ces fragments, en s'appuyant sur la présence de plusieurs renvois internes. Le premier document est décrit comme une « question »[51] ; elle contient elle-même une référence à la « question précédente » et à ce qui sera dit plus loin[52]. Cette désignation correspond à la forme de la consultation demandée par Jean XXII, qui interrogeait les experts sollicités sur l'orthodoxie de brefs passages de la *Lectura* qu'il avait lui-même épinglés[53]. Dans ce cadre, le premier texte du manuscrit d'Avignon correspond à la deuxième question de cette consultation. Les deux textes suivants sont quant à eux désignés comme des « articles » et leur numérotation, comme on l'a vu, correspond à celle de la *Littera magistrorum*. Le premier article contient des renvois à la première et à la deuxième question[54]. Le traitement du quatrième article fait référence au précédent et à la deuxième question[55].

La seule certitude que l'on puisse retirer de ces indications concerne l'existence d'une première question, correspondant au premier article choisi par Jean XXII, dans laquelle l'auteur de l'avis aurait notamment démontré que saint Paul a exercé un droit de propriété sur les biens temporels[56]. Si l'on s'est étonné de ne pas trouver davantage de discussion sur la pauvreté du Christ et des apôtres, c'est que le point avait dû être largement abordé dans ce cadre. Rien, en revanche, ne permet de savoir si les deux questions suivantes auxquelles a répondu Francesco Silvestri ont également été traitées par l'auteur de l'avis, de même qu'il est impossible de savoir s'il a poursuivi son commentaire des articles de la *Littera magistrorum* au-delà du quatrième. En effet, le rassemblement opéré dans le manuscrit d'Avignon concerne principalement les problèmes posés, chez Joachim et Olivi, par le progrès spirituel du troisième âge. Le voisinage du traité *De antichristo* de Jean Quidort pourrait laisser penser que cette sélection a été intentionnelle, et qu'elle aurait de ce fait négligé

51. *Ibid.*, fol. 242rb : « Et hoc sufficiant de ista questione quo ad presens. »

52. *Ibid.*, fol. 236rb : « Predicta autem omnia quam sint absurda et erronea tam ex multis que supra dicta sunt in presenti et precedenti questione quam etiam ex illis que dicentur. »

53. D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 223-224, donne en traduction anglaise la forme que devait revêtir les quatre questions identifiées jusqu'ici.

54. *Ibid.*, fol. 247va : « Nunquam enim homines puri beata Maria excepta fuerunt, sunt vel erunt sine ullo peccato omnino et sine defectu perfecte iusticie, ut etiam satis deductum fuit in .ii. questione » ; fol. 255vb : « sicut patet ex prima et secunda questionibus et hiis etiam que dicta sunt circa articulum istum. »

55. *Ibid.*, fol. 265vb : « et inductum fuit in articulo precedenti » ; ID., fol. 266rb : « Sed quia de hac materia multa dicta sunt tam in secunda questione quam in precedenti articulo, non multum insisto ».

56. *Ibid.*, fol. 251va : « Et tamen, ut hostensum fuit in prima questione ius et dominium in aliquibus rebus temporalibus habuit Paulus. »

l'examen des trois autres questions posées par le pape qui touchent moins directement cet aspect de l'eschatologie joachimite.

Pour fragmentaire qu'il soit, ce long avis anonyme apporte un dernier enseignement de grande importance. Lors de cette seconde consultation sur la *Lectura*, en 1325, Jean XXII n'a pas simplement substitué au premier rapport de 1319 le résultat de sa propre lecture. Les historiens se sont souvent étonnés de constater que le pape avait choisi des points apparemment mineurs, en négligeant des passages plus choquants qu'avaient déjà fortement soulignés les huit maîtres[57]. La raison en est que son intervention n'a pas annulé le premier rapport mais a plutôt cherché à le compléter. Pour des raisons évidentes, les experts consultés ont donné par priorité leur avis sur les nouvelles questions soulevées par le souverain pontife; toutefois, tant Bonagrazia de Bergame (à ce qu'il annonce au début de ses *Allegationes*[58]) que l'anonyme du manuscrit d'Avignon ont ensuite entrepris de discuter certains articles de la *Littera*. Si ce résultat permet de clarifier le sens de cette dernière étape de la procédure, il rend de plus en plus hasardeuse toute conjecture quant au contenu de la sentence finale, rendue en février 1326, dont le texte n'a pas été conservé.

Identification de l'auteur : Jacques Fournier ?

Bien qu'il ne soit transmis que très partiellement, cet avis anonyme est nettement plus long que les deux autres rapports connus et traite les sujets abordés avec une ampleur de vue bien supérieure. Il est d'autant plus tentant de chercher à identifier son auteur que peu de candidats sont sur les rangs. À ce jour, ne sont attestés que deux avis remis au pape en cette occasion et non encore retrouvés. Comme l'a montré Patrick Nold, une réponse de Bertrand de la Tour « contre certains arguments qui semblent excuser de toute hérésie la doctrine de Pierre Jean », autrefois conservée dans un manuscrit d'Assise à présent perdu, ne doit pas être associée aux débats des années 1310-1311 comme on le pensait auparavant, mais devrait plutôt être rapportée à cette ultime phase de la procédure contre la *Lectura*[59]. De fait, la tournure employée est très proche de celle utilisée par Bonagrazia et l'anonyme pour désigner les « excuses » d'Ubertin. Cela signale que

57. *Cf.* D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 224.

58. Le fait est annoncé dans l'introduction, mais les passages correspondants n'ont pas été conservés, cf. *Allegationes*, fol. 40r : « Secundo ostendam quos articulos reputo hereticos et quare reputo eos hereticos. Et premictam illos quos vestra sanctitas extraxit de postilla, quam frater Petrus Johannis composuit super Apocalipsim. Postea ponam aliquos articulos qui per duodecim magistros in sacra pagina, quibus sanctitas vestra commisit, sunt heretici reputati. »

59. P. NOLD, « Bertrand de la Tour, Omin. Life and Works », *Archivum Franciscanum Historicum*, 94, 2001, p. 280-281. Le document perdu s'intitulait : *Contra quaedam quae videntur*

Bertrand, qui avait déjà donné son avis sur la *Lectura* en tant que membre de la commission de 1319, a seulement été requis par Jean XXII de répondre à cette ultime défense. Il ne saurait donc être l'auteur de l'avis du manuscrit d'Avignon qui prend en considération les deux séries d'extraits. Les *Allegationes* de Bonagrazia font pour leur part allusion à une intervention du cardinal de Sainte-Sabine, Guillaume de Peyre Godin, mais cette référence vise sans doute son rôle comme juge délégué du procès intenté contre Ubertin en 1324. Il ne reste donc en lice qu'un seul candidat sérieux, le successeur même de Jean XXII.

Dans son article consacré aux avis théologiques rendus par Jacques Fournier[60], Josef Koch a mis à profit des fragments de ces documents perdus cités par des auteurs ultérieurs, notamment par le théologien augustinien Johannes Hiltalingen de Bâle. Comme l'a noté Damasus Trapp, l'une des particularités «modernes» d'Hiltalingen est le soin qu'il apporte à citer précisément ses sources[61]. La troisième de ses *Responsiones*, soutenues alors qu'il était bachelier formé à Paris en 1368, traite du caractère méritoire de la pauvreté volontaire. C'est à ce propos qu'il utilise les avis rendus par Benoît XII contre Michel de Césène et contre Olivi. Les citations de ce dernier texte concernent le premier article de la consultation, ce qui ne permet pas de mener une confrontation directe avec le manuscrit d'Avignon dans lequel cette question manque. Dans une première allusion, Hiltalingen cite avec approbation les arguments avancés par Jacques Fournier, dans le troisième chapitre de cette première question, pour montrer que, selon l'Évangile et le droit canon, il est permis aux évêques de posséder des biens[62]. En revanche, un peu plus loin, l'autorité de Benoît XII est traitée avec moins de ménagements.

Le deuxième corollaire tiré par le théologien bâlois s'inspire de la formulation même du premier article extrait de la *Lectura*: si le pontificat du Christ a d'abord été donné en Pierre à la lignée de la vie évangélique, purifiée par la pauvreté, il ne semble pas s'ensuivre formellement que le souverain pontife y soit maintenant obligé[63]. Sans connaître la position d'Olivi autrement

excusare ab omni haeresi doctrinam Petri Iohannis.

60. J. KOCH, «Der Kardinal Jacques Fournier» (cité n. 4).

61. D. TRAPP, «Hiltalinger's Augustinian Quotations», *Augustiniana,* 4, 1954, p. 412-449

62. Ms. Fribourg, Cordeliers, 26, fol. 42rb: «... prout dominus Benedictus in reprobacione primi articuli Petri Io. capitulo tertio, primo quia licet res proprias in speciali episcopo habere [...] secundo quia inter omnia posita a Paulo ad Thy. 3 nec alibi in sacra scriptura et precipue novi testamenti reperitur pro habitu quod episcopi non propria possint habere; tertio quia Christus non petiit a Petro cum ipsum vicarium suum constituit 'vis sine proprio vivere?' sed 'veni, sequere me' Math. 4 [rectius 19] et 'Simon Iohannis, diligis me plus his?' Ioh. Ultimo.» Je dois à la générosité de Robert Lerner la communication d'une reproduction de ce manuscrit.

63. *Ibid.*, fol. 42va: «Secundum corrolarium, si pontificatus Christi stirpi vite ewangelice et apostolice in Petro et apostolis datus fuisset dominio in proprio et communi per paupertatem mundatus, non videtur sequi formaliter quod supremus pontifex ecclesie [...] foret nunc ad hoc obligatus.». Hiltalingen rappelle un peu plus loin l'origine de cette formulation: «Pro quibus

qu'à travers sa critique par Jacques Fournier, Hiltalingen ne retient en réalité que la moitié de son raisonnement: en dissociant les statuts du Christ et de son vicaire, il est possible d'accepter simultanément la pauvreté du Christ et des apôtres et de reconnaître que le pontificat suprême n'est pas tenu d'agir selon ce modèle; pour cette raison, «il apparaît que tout le procès mené par Benoît XII contre Pierre Jean dans le premier article, chapitre 13 et ultime, n'est que très peu ou pas du tout concluant, bien que Pierre doive être supposé être hérétique, condamné par l'Église, comme le montre Benoît au même lieu[64]».

Les lignes suivantes reproduisent un long extrait de l'avis de Jacques Fournier, présentant les divers sens dans lesquels peut être compris l'expression «vie évangélique[65]», ainsi qu'une remarque attribuée aux *expositores* de Pierre – le terme étant évidemment à corriger par *excusatores*. Dans la mesure où les problèmes traités ne se recouvrent pas, aucune conclusion certaine ne peut être tirée d'un rapprochement entre ces citations et l'avis anonyme. On notera toutefois une similitude dans la démarche engagée. Comme l'auteur de l'avis d'Avignon, Jacques Fournier semble lui aussi avoir pris un par un chaque élément de la citation soumise à examen[66] et avoir exploré les différents sens possibles de chaque expression. De même, les deux textes opèrent volontiers, contre les arguments franciscains, un retour à la lettre de l'Évangile. Ces rapprochements ne suffisent toutefois pas à conclure de façon certaine.

Comme l'ont relevé D. Trapp et J. Koch, Johannes Hiltalingen a longuement fréquenté les différents avis théologiques de Benoît XII, puisqu'il fait également usage des critiques portées contre maître Eckhart, Michel de Césène et Guillaume d'Ockham[67]. Il devait avoir à sa disposition un recueil de ces

sciendum quod Petrus ille in questione una postille sue super Apocalipsim quesivit utrum catholice dici possit quod pontificatus Christi fuit primo stirpi vite ewangelice et apostolice in Petro et apostolis datus ac deinde utiliter ac rationabiliter ad statum habentem temporalia commutatus.»

64. *Ibid.*: «Quia apostoli nec in communi nec in proprio ut videtur aliqua bona notabilia habuerunt [...] Ex hiis apparet quod modicum vel nihil concludit totus processus Benedicti 12 contra Petrum Io. articulo primo ca° 13 vel ultimus quamvis suppositum Petrum sit hereticum ab ecclesia dampnatum, ut patet idem Benedictus eodem articulo capitulo»; fol. 42vb: «Constat in pontificem romanum multa tenere facere et servare quod Christus non fecit.»

65. Le passage est publié par J. Koch, *op cit.*, p. 446. Je reproduis ici le troisième point, pour compléter la transcription de J. Koch qui omet une intéressante allusion à *Exiit qui seminat* et *Exivi de paradiso* (passage souligné): «Tertio modo potest dici vita evangelica status eorum qui dicunt se omnia abdicasse in proprio et communi, sicut de se asserunt fratres minores aliqui, ut satis notum, et in isto sensu videtur quod predictus Petrus qui fuit minor, moverit antedictam questionem, *et sic sumendo questionem tunc fundatur questio in suo supposito in Clementis 5 et Nicolay 4° [rectius: 3°], et hunc verba eorum Extra, de verborum significatione,* et sub isto sensu suppositum questionis dicit dominus Benedictus hereticum fore.»

66. Voir par exemple, J. Koch dir., *op. cit.*, p. 445: «Hos sensus prosequitur 10° capitulo ibidem et tunc tractat secundum membrum questionis, scilicet qualiter fuerit commutatus, scilicet essentialiter vel quoad modum.»

67. D. Trapp, «Augustinian Theology of the Fourteenth Century», *Augustiniana*, 6, 1956,

textes, conçu sur le même modèle qu'un volume perdu, autrefois conservé dans la bibliothèque pontificale. L'inventaire dressé sous Urbain V (1369) le décrit de la sorte, sous le numéro 382, sans mentionner le nom de l'auteur des avis:

> Item magnus liber contra dicti magistri Ekardi, magistri Guillelmi de Ocham, fratris Petris Iohannis Olivi, Ioachim super Apocalipsy et magistrum Michelem de Sezena, coopertus corio rubeo, qui incipit in secundo corundello primi folii: sunt, et finit in ultimo corundello penultimi folii ante articulo[s] Ekardi : *in communi sed*[68].

Dans l'inventaire dressé sous Grégoire XI (1375), les mêmes avis, attribués à Jacques Fournier en tant que cardinal, occupent cette fois deux volumes. La description du premier d'entre eux mentionne, à la suite des avis précédents, un rapport rendu à propos de l'opinion de Durand de Saint-Pourçain sur la vision béatifique[69]. La rédaction de nouveaux inventaires était parfois menée à l'occasion d'un reclassement des fonds. Dans le cas présent, on constate qu'un effort a été entrepris pour rassembler deux volumes comportant des avis théologiques de Benoît XII. Le même titre global a été reporté pour désigner chacun des deux codex comme première et seconde partie d'un même ensemble, alors même que le second volume ne contenait vraisemblablement que les seuls traités sur la vision béatifique. Il faut donc reconnaître sous cette description l'actuel cod. Vat. lat. 4006, qui est décrit de façon distincte dans tous les autres inventaires de la bibliothèque pontificale. Le point le plus intéressant à noter pour notre propos est que, dans ces deux descriptions, le nom de Joachim n'apparaît pas. À la faveur d'un nouveau reclassement, dans l'inventaire de la bibliothèque que Benoît XIII avait emporté avec lui dans son château de Peñiscola, le recueil des avis de Jacques Fournier s'est retrouvé placé en compagnie d'autres œuvres du même auteur, et notamment de son commentaire sur Matthieu; cette fois, le commentaire de l'Apocalypse de Joachim de Fiore est présenté comme l'une des cibles du cardinal cistercien[70].

p. 244, qui relève 36 mentions de Benoît XII et 15 de Jean XXII.

68 F. EHRLE, *Historia bibliothecae romanorum pontificium, tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Rome, 1890, p. 316.

69. *Ibid.*, p. 499: «Item, in volumine signato per CLV, dicta et responsiones fratris Iacobi tituli sancte Prisce presbyteri cardinalis ad articulos datos per dominum Iohannem papam xxii ex dictis fratris Ekardi, Michaelis, Guillelmi de Ocham et Petri Iohannis ordinis fratrum minorum <et> de animabus sanctorum exutis de corpore an videant deum ante diem iudicii, secunda pars» (Gr. 655); le «et» est suppléé par A. MAIER, «Zwei prooemien Benedikts XII», p. 457, afin de distinguer l'avis sur Durand de Saint-Pourçain de l'avis contre Olivi, qui étaient confondus par Jean-Marie VIDAL, «Notice sur les œuvres du pape Benoît XII», *Revue d'histoire ecclesiastique*, 1905, p. 563-564; «Item, in volumine signato per CLVI, prima pars contra articulos magistrorum Ekardi, Michaelis, Guillelmi de Ocham et Petri Iohannis» (Gr. 656).

70. M. FAUCON, *La librairie des papes d'Avignon (1316-1420)*, Paris, 1886-1887, t. 2, p. 49: *Item responsiones ejusdem domini Benedicti contra dicta magistri Eckardi, magistri Guillermi de Ocham, fratris Petri Joannis, abbatis Joachim super Apochalipsim, et magistri Michaelis de Sezena* (Pa 98).

En revanche, ce nom disparaît dans la dernière description du même codex, réalisée lors de l'inventaire après décès de Benoît XIII[71].

Les historiens se sont interrogés sur la présence du nom de Joachim dans cette liste qui rassemble la crème des personnages censurés durant le pontificat de Jean XXII. Faut-il penser, avec F. Ehrle, qu'une véritable action autonome contre l'abbé de Fiore aurait été engagée, plus de cent ans après son décès[72]? Ou doit-on plutôt juger, avec J. Koch, que les descriptions données dans les inventaires doivent être complétées d'un mot indiquant qu'étaient visés, non pas Joachim en personne, mais ses disciples du XIVe siècle[73]? La probabilité que la même omission se soit reproduite lors de deux opérations de catalogage distinctes est trop faible pour que l'on puisse retenir cette dernière hypothèse. Il est par ailleurs significatif que le nom de Joachim n'apparaisse pas à chaque fois, comme si la présence de l'abbé dans la liste des auteurs censurés n'était pas évidente. Cette situation correspond assez bien à la forme de l'avis contenu dans le manuscrit d'Avignon qui, pour répondre à une interrogation sur le seul cas d'Olivi, étend son investigation à la doctrine de Joachim. Le texte peut donc être aussi bien décrit comme portant sur les deux auteurs ou ne concernant que le premier d'entre eux. Une telle extension de l'enquête est si rare qu'elle fournit un argument fort pour associer le document anonyme au rapport perdu de Jacques Fournier signalé par ces inventaires[74].

Jacques Fournier et les béguins

Une autre piste peut venir étayer cette identification. Comme on l'a noté, une particularité de l'auteur de l'avis est sa connaissance du commentaire sur Daniel de Barthélemy Sicard. L'hypothèse qu'il ait été en contact direct avec les béguins persécutés, après 1318, est renforcé par une formule cinglante, employée dans le dernier article de l'avis pour dénoncer le thème d'une survie de l'Église dans un nombre minime d'élus durant le règne de l'Antéchrist:

71. M-H. JULLIEN de POMMEROL et Jacques MONFRIN, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le grand schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, I, Rome, 1991 (Coll. de l'EFR, 141), p. 386: «Item alius liber scriptus in pergameno copertus de corio rubeo continens tractatum contra dicta magistri Equardi et Guillelmi de Ocam et contra dicta fratris Petri Johannis Olivi ordinis minorum et contra dicta Micaelis de Sazena, qui incipit in primo colondello secundi folii // *scriberem* et finit in eodem *dictum Micha* // (Pb 93)» ; le volume fut donné à un curé de la province de Valence, grossoyeur des lettres pontificales: «Fuit traditus Guillelmo de Cardona pro sua provisione.»

72. F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V*, Münster, 1925, p. 87. C. Schmitt, *Un Pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église, Benoît XII et l'Ordre des Frères mineurs: 1334-1342*, Quaracchi, 1959, p. 161, conjecture que les deux auteurs ont été incriminés au titre de la pauvreté évangélique.

73. J. KOCH, *op. cit.*, p. 369. Cf. A. MAIER, *Zwei Prooemien Benedikts XII*, *op. cit.*, p. 458, n. 34.

74. Seul Guido Terreni, dans sa *Summa de haeresibus*, plus tardive, effectue le même rapprochement.

« Il n'a pas été prédit que le Christ devrait être loué et confessé par une Église pauvre de quatre paysans, ou de douze ou cent béguins, mais dans une grande Église[75]. » Or parmi les maîtres en théologie sur lesquels Jean XXII pouvait compter en 1325, l'évêque de Pamiers était le mieux placé pour parler ainsi des pauvres groupes clandestins qui prétendaient incarner à eux seuls l'Église du troisième âge. Ce que nous allons maintenant prouver.

On sait depuis longtemps que le fameux registre d'inquisition de Jacques Fournier, contenant notamment ses interrogatoires de Montaillou, n'est pas le seul qu'il ait fait confectionner pour garder trace de son activité inquisitoriale dans le diocèse de Pamiers. En effet, un registre décrit dans les anciens inventaires de la bibliothèque pontificale ne correspond pas à la forme de celui qui a été conservé. Les recherches d'Anneliese Maier ont permis de rassembler trois descriptions différentes de ce second registre qui permettent d'apporter une précision de taille. Le plus parlant est de reproduire ces trois descriptions :

Item processus domini Benedicti pape contra hereticos, dum erat episcopus Apamiarum, coopertus corio albo, qui incipit in secundo folio post tabulam errorum : dictus, et finit in penultimo folio : *in crimine*[76] (Ur. 661).

Item in volumine signato per CCXXV liber errorum et heresum beguinorum tercii ordinis sancti Francisci[77] (Gr. 726).

Item liber errorum et heresum beguinorum de tercio ordine sancti Francisci moderni temporis, cop. pelle alba et inc. in 2° folio post tabulam : francisci et finit in penultimo : *in crimine*[78] (Av. 509).

Par chance, les descriptions physiques de Ur. 661 et Av. 509 permettent d'associer deux informations qui auraient autrement été déconnectées l'une de l'autre. Le registre d'inquisition perdu de Jacques Fournier, lorsqu'il était évêque de Pamiers (selon la description Ur. 661), concernait ainsi les « erreurs et hérésies des béguins du tiers ordre de saint François » (selon Gr. 726 et Av. 509). Cette découverte n'est qu'une demi-suprise. Il était en effet étonnant qu'aucun béguin n'apparaisse dans le registre concernant Montaillou, alors que ces derniers, aux mêmes dates, étaient poursuivis et interrogés dans le diocèse voisin de Mirepoix, notamment à Belpech, un centre actif du mouvement, situé à moins de vingt kilomètres de Pamiers. Jacques Fournier avait lui-même été associé à ces procédures, puisque le sermon général condamnant les béguins de Cintegabelle et Belpech fut prononcé en sa

75. Ms. Bibl. Mun. d'Avignon, 1087, fol. 266ra : « Non enim Christus predictus est esse laudandus et confitendus in ecclesia parva quatuor rusticorum vel duodecim aut centum beguinorum, set in ecclesia magna ... »

76. F. EHRLE, *op.cit.*, p. 338.

77. *Ibid.*, p. 503

78. A. MAIER, « Der Katalog der päpstlichen Bibliothek in Avignon vom Jahr 1441 » (1963), *Ausgehendes Mittelalters*, t. 3, p. 144.

présence, à Pamiers, les 4 et 5 juillet 1322, par les inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne et l'évêque de Mirepoix[79].

Le registre contenant les procédures de Montaillou est décrit, sur sa première page, comme concernant «les erreurs des Vaudois», ce qui ne correspond qu'au premier procès contenu dans ce volume. La formule reprise par les catalogueurs d'Avignon était probablement inscrite de la même façon en tête du second registre. Elle signale donc, au minimum, que la première affaire présente dans ce codex concernait les béguins. Il aurait pu s'agir de reporter la sentence de juillet 1322. Mais il n'est pas impossible que ce jugement ait incité Jacques Fournier à rassembler dans le même volume d'autres investigations concernant l'hérésie la plus dangereuse et la plus coriace de l'époque, laissant dans un autre recueil, celui que nous connaissons, les affaires dont les enjeux théologiques étaient moindres.

Un autre élément qui peut être apporté comme indice en faveur d'une attribution de l'avis à l'évêque de Pamiers permet en même temps de suggérer l'importance qu'a eu ce document pour préparer la condamnation finale de la *Lectura super Apocalipsim*. Dans le récit qu'en fait Bernard Gui, qui est l'unique source relatant le fait, la sentence fut prononcée par Jean XXII en consistoire public le 8 février 1326[80]. Exactement deux semaines plus tard, le 22 février, Jacques Fournier recevait du souverain pontife, en raison de ses efforts déployés dans l'extirpation de l'hérésie, l'indulgence plénière habituellement remise aux seuls inquisiteurs[81]. Il est difficile de ne voir qu'une simple coïncidence dans la proximité des deux évènements. L'interprétation la plus légitime que l'on puisse en faire serait que Jean XXII a voulu, par ce geste, féliciter l'évêque de Pamiers, aussi bien pour sa contribution savante dans le processus de condamnation d'Olivi que pour son intense activité inquisitoriale – le cas des béguins étant assurément plus important aux yeux du souverain pontife que la résurgence du catharisme dans les hautes vallées de l'Ariège. De fait, dix jours plus tard, Jacques Fournier était transféré sur le siège épiscopal voisin de Mirepoix, dans un diocèse où les béguins constituaient encore le groupe le plus menaçant.

79. *Cf. Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, ed. A. PALES-GOBILLIARD, Paris, 2002, p 1276-1426. Le jugement a été rendu à Pamiers afin de centraliser la condamnation d'un réseau actif dans les juridictions des inquisiteurs de Carcassonne et de Toulouse.

80. Bernard Gui relate deux fois cette sentence, dans le *Cathalogus brevis ... de romanis pontificibus* et dans les *Flores Chronicarum*. Cf. E. BALUZE, *Vita paparum Avinionensium*, ed. G. MOLLAT, Paris, 1916, t. 1, p. 142 et 166.

81. Jean XXII, *Lettres communes*, éd. G. MOLLAT, n° 24466: «Eidem qui in inquisitione haereticae pravitatis multos pertulit labores, indulgetur illa plena suorum peccatorum venia quae inquisitoribus pravitatis ejusdem per privilegia S. A. apostolica est concessa, dum pro hujusmodi inquisitionis negotio laboraverit.»

Une fois devenu cardinal, c'est encore à lui qu'est revenu la tâche, en 1333, de traiter en appel l'affaire du noble roussillonnais Adhémar de Mosset, proche de Philippe de Majorque, que le roi Jacques III de Majorque dénonçait comme béguin[82]. L'interrogatoire très fourni auquel le soumet le cardinal Fournier démontre une connaissance aiguë de l'hérésie des béguins et de leur principal source d'inspiration. À bien l'observer, on découvre qu'il s'appuie aussi bien sur une interprétation de la *Lectura super Apocalipsim* présentant des affinités avec l'avis du manuscrit d'Avignon que sur les déclarations des béguins condamnés à Pamiers en juillet 1322. À défaut d'offrir une démonstration complète, il suffira de donner un exemple frappant. Le septième article demande ainsi à Adhémar s'il a entendu dire que dans le troisième âge de l'Église, l'Esprit saint sera donné en telle quantité que les hommes de ce temps ne pécheront plus, à tel point qu'une belle jeune fille pourra faire le voyage de Rome à Compostelle sans susciter ni commettre le moindre péché[83]. La première partie de cette phrase exprime les préoccupations théologiques de l'auteur de l'avis au sujet de l'« impeccabilité » du troisième âge, tandis que l'exemple de la jeune fille provient directement de la sentence rendue contre le béguin de Belpech, Bernat de Na Jacma[84]. Cet interrogatoire permet donc d'observer le cardinal Fournier au travail, croisant habilement les deux sources dont il disposait dans ses archives[85].

L'ensemble de ces indices ne laisse aucune place au doute quant à l'auteur de l'avis. Dans sa forme, ce texte correspond à la description d'un écrit perdu de Jacques Fournier. Les citations qu'en fait Johannes Hiltalingen n'apportent pas de confirmation directe, mais elles montrent du moins une similitude formelle dans l'examen doctrinal de différents extraits de la *Lectura*. Mais, sur le fond, c'est la mise en rapport avec la persécution des béguins qui apporte l'élément le plus significatif. Bien qu'ils ne soient explicitement cités

82. J. M. VIDAL, « Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de béguinisme (1332-1334) », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1, 1910, p. 559-589, 682-699, 711-724.

83. *Ibid.*, p. 579 : « Interrogatus si audivit ... quod illo tempore quod sic habundanter dabitur Spiritus sanctus hominibus tertii status, quod dicti homines non peccabunt, nec peccandi habebunt propositum, et in tantum quod si una pulcra puella tunc iret de Roma usque ad Sanctum Jacobum de Galicia, quod non inveniret aliquem qui eam sollicitaret ad peccatum, nec ipsa ad peccatum sollicitaretur. »

84. *Le Livre des Sentences*, p. 1334 : « Item dixit se credidisse quod post mortem antichristi totus mundus erit fidelis et benignus, et in tantum quod una puella virgo poterit sola ire de Roma usque ad Sanctum Jacobum et non inveniet qui eam ad malum sollicitet. » L'édition d'A. Palès Gobilliard, dépourvue de toute annotation critique, ne signale ni les sources, ni les remplois des dépositions des béguins.

85. Un relevé complet des sources mises en œuvre dans l'interrogatoire d'Adhémar de Mosset permettrait de faire apparaître les nuances particulières de la lecture par Jacques Fournier de cette hérésie, et notamment son interprétation sociale de la subversion des pauvres béguins.

qu'une seule fois dans le texte, ces groupes sont assurément présents à l'esprit de l'auteur. Le cœur de sa démarche vise à déployer toutes les conséquences du commentaire d'Olivi, afin de montrer que l'avènement d'un troisième âge implique nécessairement une rupture avec l'Église romaine et l'abolition des sacrements, dans des termes qui correspondent effectivement à l'évolution doctrinale des béguins et de certains Spirituels après 1318. Dans ses *Allegationes*, Bonagrazia de Bergame n'hésitait pas à présenter cette hérésie comme la plus dangereuse que l'Église ait eu à affronter[86]. Au vu des longs extraits de son intervention dans ce dossier, Jacques Fournier ne semble pas loin d'avoir partagé cette opinion. Si la répression de ces groupes a pu occuper une part plus importante de son activité d'inquisiteur qu'on ne le soupçonnait, la réfutation des fondements oliviens de la « subversion » de l'Église dont ils étaient porteurs a bien été l'une des grandes affaires intellectuelles des années 1320.

Sylvain Piron, Groupe d'Anthropologie Scolastique, CRH,
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 54 boulevard Raspail,
75 006 Paris

Un avis retrouvé de Jacques Fournier

Le manuscrit 1087 d'Avignon contient des fragments d'un long avis rendu en 1325 à Jean XXII, préparatoire à la condamnation du commentaire de l'Apocalypse de Pierre de Jean Olivi. Ce texte, qui englobe également dans sa critique les oeuvres authentiques de Joachim de Fiore, correspond à un écrit perdu de Jacques Fournier, autrefois conservé à la bibliothèque pontificale d'Avignon. Un autre volume perdu, comparable au célèbre registre d'inquisition de Jacques Fournier, contenait les enquêtes menées dans les mêmes années par l'évêque de Pamiers contre les béguins de son diocèse. La lutte, doctrinale et inquisitoriale, contre cette hérésie a donc constitué un volet important des activités du futur pape Benoît XII.

Benoît XII (Jacques Fournier) – Pierre de Jean Olivi – Joachim de Fiore – Apocalypse – hérésie – béguins

A lost tract of Jacques Fournier rediscovered

The codex Avignon 1087 contains fragments of a long advise, submitted to John XXII in 1325 as part of the trial against Peter John Olivi's Lectura super Apocalipsim, that was finally condemned the following year. Interestingly, this

86. *Allegationes*, fol. 40r : « Multo periculosior et magis subversiva totius status ecclesiastici et specialiter romane ecclesie est ista secta fundata omnino in ista postilla quam secta pauperum de Lugduno aut Donatistarum seu Valdensium hereticorum. »

document also includes a criticism of Joachim of Fiore. It is shown that this text corresponds to a lost tract of Jacques Fournier, formerly kept in the Avignon pontifical library. This ascription can be confirmed through the authors's knowledge of the Languedoc Béguins. Fournier had prepared for himself a copy of their depositions in a lost inquisition register, and made use of them in another 1333 trial. The fight, both doctrinal and inquisitorial, against this heresy has thus been one of the main activities of the future pope Benedict XII, and a cause of his quick ascent in Avignon in the decade before his election.

Benedict XII (Jacques Fournier) – Peter John Olivi – Joachim of Fiore – Book of Revelation – Heresy – beguins – inquisition

Médiévales 54, printemps 2008, p. 137-152

Florian MAZEL

POUVOIR ARISTOCRATIQUE ET ÉGLISE AUX Xe-XIe SIÈCLES. RETOUR SUR LA « RÉVOLUTION FÉODALE » DANS L'ŒUVRE DE GEORGES DUBY [1]

> Aucune recherche historique, aussi concrète et détaillée soit-elle, ne peut faire totalement l'économie de concepts généraux. Elle ne commet d'erreur à cet égard qu'à les tenir pour évidents, car ces prétendues évidences dissimulent alors les vrais problèmes fondamentaux dont la réflexion historienne doit sans cesse reprendre la discussion à nouveaux frais. [...] Elle devra faire preuve d'humilité face à la recherche strictement spécialisée. Ce qui ne signifie nullement qu'elle ne doive être constamment entreprise et qu'elle ne soit l'expression de la véritable pensée historienne. Elle seule permet de structurer le matériel traité en vue d'un approfondissement de la recherche, de mettre au jour des constellations cohérentes et de placer le matériau dans la perspective de nouvelles problématiques.
>
> E. Troeltsch, Avant-propos à *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Munich-Berlin,1911 (trad. fr. Paris, 1991).

Dans l'ouvrage qu'il publia en 1978 sur *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Georges Duby énonçait le constat suivant à propos de *La Société féodale*, le maître-livre de celui qu'il reconnaissait comme son modèle et son inspirateur, Marc Bloch : « Ce livre a suscité tant

1. Ce texte est issu d'une conférence prononcée au Centre d'études médiévales d'Auxerre à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de Georges Duby le 30 septembre 2006. Dominique Iogna-Prat et Geneviève Bührer-Thierry ont estimé qu'il y avait quelque l'intérêt à lui assurer une diffusion plus importante et je les remercie de ce témoignage amical. Je tiens aussi à remercier Jean-Louis Biget, mon premier maître, pour ses conversations toujours enrichissantes, ainsi que mes amis et collègues de l'université Rennes 2, Jean-Manuel Roubineau, Philippe Hamon et Jean Le Bihan, qui ont bien voulu relire ce texte avec le regard de spécialistes d'autres périodes historiques et me faire part de leurs remarques. Je remercie enfin Mme Andrée Duby pour son intérêt, sa bienveillance et ses encouragements. On se souviendra qu'il s'agit d'un essai, nécessairement bref, qui, en outre, n'était pas destiné à des spécialistes.

de recherches et de si fécondes que la plus grande part de ce qu'il suggérait il y a bientôt quarante ans doit être rectifiée[2].» Et une bonne part de l'œuvre de Georges Duby peut ainsi se lire comme une série de rectifications, de révisions, de réorientations de l'œuvre de son illustre prédécesseur. Ainsi s'élabore le processus historiographique, à rebours du procès hagiographique, déconstruisant avant de reconstruire, déconstruisant pour mieux reconstruire. Max Weber ne dit pas autre chose dans sa remarquable analyse de la singularité du travail de l'historien, soulignant, à la suite de Ernst Troeltsch, à la fois la nécessité et les limites de tout modèle historiographique dans le processus de la pensée historique[3].

Aussi ne doit-on pas s'étonner que des années après leur écriture, plus de cinquante ans pour *La société en Mâconnais*, un peu moins d'une trentaine d'années pour *Les trois ordres* et pour *L'an mil*[4], les analyses de Georges Duby, notamment celles sur la «mutation féodale», qui, plus encore que celles de Marc Bloch, ont orienté la recherche des médiévistes durant le dernier demi-siècle ne puissent échapper à ce processus de révision. La thèse de la «mutation de l'an mil» ou de la «mutation féodale» a trouvé son expression la plus vigoureuse avec la formule «révolution féodale» utilisée pour la première fois par Georges Duby lui-même dans *Les trois ordres*[5]. Comme cela a déjà été souligné, ce dernier ouvrage porte en lui une radicalisation du modèle initial, un «raidissement conceptuel[6]», encore renforcé avec la publication de *L'an mil*. Toutefois, l'essentiel pour notre propos figure déjà au cœur de la thèse et dans la conclusion de celle-ci. Cette thèse a gouverné la compréhension de la société occidentale aux Xe-XIIe siècles de la quasi-totalité des médiévistes, en France et dans les pays latins tout du moins, jusqu'au milieu des années 1990. Elle a fait depuis l'objet de nombreux débats et de sérieuses remises en cause, plus ou moins explicites, en France mais aussi à l'étranger, dans le monde anglo-saxon, en Espagne et en Italie. Certes, à l'extérieur de la communauté des historiens, du cercle des spécialistes, cette controverse n'a eu qu'une visibilité modeste; en outre, elle peut facilement apparaître comme obscure et complexe. Certes aussi, à l'intérieur de la communauté des historiens français, elle a souvent été troublée et excessivement chargée de passion par les questions d'amour-propre ou les clivages générationnels. Pourtant, il s'agit d'un vrai débat historiographique, qui soulève de vrais enjeux historiques.

2. G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, p. 186.

3. M. WEBER, *Essais de théorie de la science*, Paris, 1965 (1e éd. Tübingen, 1922).

4. G. DUBY, *La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1971 (1ère éd., Paris, 1953); *Id.*, *Les trois ordres…*, *op. cit.*; *Id.*, *L'an mil*, Paris, 1980.

5. G. DUBY, *Les Trois Ordres…*, *op. cit.*, p. 183.

6. L. FELLER, «Statut de la terre et statut des personnes. L'alleu paysan dans l'historiographie depuis Georges Duby», *Études rurales*, 145-146, 1997, p. 147-164, ici p. 153.

Qu'est-ce que la « révolution féodale » selon Georges Duby ?

Qu'est-ce donc que la « révolution féodale » selon Georges Duby ? Résumons-la encore une fois à partir de l'article sur les institutions judiciaires (1946 et 1947), de la thèse sur le Mâconnais (1953), de l'essai sur *Les trois ordres* (1978), et de la petite sélection de textes traduits et commentés sur *L'an mil* (1980)[7].

Une mutation globale de la société se serait produite entre 970/980 et 1020/1030, conséquence de la décomposition finale des structures de l'État carolingien. À la faillite de l'institution royale, aurait succédé un affaiblissement du pouvoir comtal, le fractionnement du *pagus* et le partage des droits régaliens (justice, guerre, fiscalité publique), qui, avec la disparition de la présence royale, deviennent, aux mains des châtelains, des droits privés : c'est la naissance de la seigneurie banale, une seigneurie supérieure, d'essence militaire et judiciaire, englobant et toisant les seigneuries foncières. Georges Duby, héritier notamment des travaux de Jean-François Lemarignier[8], dégage un autre instrument du fractionnement du *pagus* : l'essor de l'immunité et de l'exemption, c'est-à-dire de seigneuries monastiques échappant à la double tutelle du pouvoir comtal et du pouvoir épiscopal. Seigneurie châtelaine et seigneurie monastique créent des enclaves d'autorité soustraites aux autorités englobantes traditionnelles. Le phénomène s'accompagne et entraîne en même temps la formation de la chevalerie comme groupe social spécifique, distinct et au service de la noblesse, ainsi que l'uniformisation des statuts paysans à l'intérieur de la seigneurie banale, c'est-à-dire l'effacement du clivage entre servitude et liberté. La société se recompose sur la base des trois ordres fonctionnels dont la première formulation idéologique est située autour de l'an mil.

L'avènement de la nouvelle société féodale présente en définitive deux aspects : un aspect politique d'abord, qui consiste en la dissolution de la souveraineté aux dépens des pouvoirs royaux et comtaux ; un aspect foncier ensuite, que représente la constitution d'un réseau cohérent de dépendances où sont prises toutes les terres et donc, par elles, ceux qui les tiennent, c'est-à-dire à la fois les liens féodo-vassaliques au sein de l'aristocratie et les liens de dépendance au sein de la seigneurie. Il y a donc primauté du politique dans le changement social et un enchaînement de mutations de très grande ampleur concentrées sur deux ou trois décennies au

7. G. DUBY, « Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires pendant le Xe et le XIe siècle dans le sud de la Bourgogne », *Le Moyen Âge*, 52, 1946, p. 149-194, et 53, 1947, p. 15-38 ; *La Société...*, *op. cit.*, p. 137-148, 173-213, 480-481 ; *Les Trois Ordres...*, *op. cit.*, p. 157-205 ; *L'An mil*, *passim*.

8. J.-F. LEMARIGNIER, *Étude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140*, Paris, 1937 ; ID., « La dislocation du *pagus* et le problème des *consuetudines* (X^e-XIe siècles) », dans *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 401-410.

tournant des xe et xie siècles. En ce qui concerne plus précisément l'aristocratie, ces mutations bouleversent :

– les structures de domination : la seigneurie banale suppose l'appropriation, par la violence et dans l'illégitimité, des prérogatives du pouvoir public, et scinde la société laïque en deux groupes, les guerriers et les paysans.

– les structures sociales de la classe dominante : la base sociale de cette dernière est élargie par la promotion et l'élévation du groupe chevaleresque ; les instruments de sa reproduction et de sa domination sont transformés par la militarisation et la structuration des familles en lignages patrilinéaires.

– les structures idéologiques : la formation d'une culture chevaleresque censée s'étendre à toute l'aristocratie et la description de l'organisation sociale à travers les trois ordres fonctionnels se substituent aux anciens modèles normatifs et culturels carolingiens.

Un changement de perspective

Dans l'*Histoire continue*, Georges Duby énonce quatre regrets au sujet de sa thèse, qui est bien la matrice de toutes ses études postérieures. Le premier de ces regrets, le seul à nous intéresser ici, est d'avoir écarté les clercs et les moines de son champ d'étude[9]. Cette autocritique demeure sociologique : elle réduit l'institution ecclésiale à ses agents et, à l'exception des enjeux fondamentaux liés aux relations entre vivants et morts, elle fait l'économie de la question même du sens, de la place et du rôle de l'institution ecclésiale dans la société globale. Mais cette autocritique peut nous servir d'aiguillon.

Comme Georges Duby le suggère lui-même une nouvelle fois à la fin de l'*Histoire continue*, c'est à partir d'une reconsidération des rapports entre *Ecclesia* et société que l'histoire sociale des xe-xie siècles doit être envisagée[10]. Et c'est bien à partir d'une telle reconsidération que peut s'effectuer une critique du modèle de la « révolution féodale ». Dans cet esprit, nous sommes donc invités à changer de perspective plutôt qu'à reparcourir de manière méthodique les chemins tracés autrefois. En premier lieu parce que les sources, toutes les sources, aussi bien narratives que diplomatiques, procèdent des clercs et des moines et que Georges Duby a, de fait, souvent sous-estimé la prégnance des idéologies ecclésiastiques et monastiques dans la documentation. La nécessaire réappréciation du rapport entre discours ecclésiastique et pratiques sociales conduit ainsi à des reconsidérations profondes, par exemple en ce qui concerne les notions de coutumes

9. G. Duby, *L'Histoire continue*, Paris, 1992 (1ère éd. 1992), p. 91.

10. *Ibid.*, p. 220-221. À ce sujet, voir aussi l'entretien que Georges Duby a accordé à Pierre Nora en juin 1996, paru à titre posthume dans le n° 92 de la revue *Le Débat* (nov.-déc. 1996), en particulier p. 178 et 180.

et de mauvaises coutumes, de violence et d'exaction, d'angoisse apocalyptique, de rapport au passé carolingien... En second lieu parce que la construction politique et idéologique promue par les Carolingiens et les clercs à leur service a nourri une imbrication de plus en plus étroite, une véritable co-extension de la *res publica* et de l'*Ecclesia*, au plus haut de l'Empire comme à l'échelle régionale et locale, au premier profit des puissants. Ce sont la réduction des horizons aristocratiques, l'orientation nouvelle prise par la réforme ecclésiastique et le processus d'institutionnalisation et d'autonomisation croissantes de l'Église, qui, à partir de la fin du IXe siècle, en engageant une recomposition des rapports entre laïques et ecclésiastiques, bouleversent à la fois le champ des sources et les pratiques sociales. Dans ce cadre, la démarche heuristique adoptée par Georges Duby dans sa thèse et suivie par certains de ses disciples [11] – s'intéresser exclusivement à la part laïque de la société –, relève d'une forme d'utopie. Et celle-ci se révèle d'autant plus curieuse que Georges Duby, nous l'avons vu, se montre convaincu de la primauté des facteurs politiques dans le changement social, conviction que par ailleurs je partage.

Il s'agit toutefois d'entrer un peu plus dans le détail et d'expliciter la critique du modèle de la « révolution féodale » qu'une étude focalisée sur les relations entre l'aristocratie et l'Église permet de formuler. Au préalable, deux précisions doivent être faites. Tout d'abord, cette relecture critique découle de recherches dont l'objet initial, à la différence de celles de Dominique Barthélemy [12], n'était pas de s'attaquer de front à ce modèle : leur source d'inspiration conceptuelle se trouve le plus souvent ailleurs, dans l'historiographie étrangère, anglo-saxonne et allemande en particulier [13]. Par conséquent, cette brève critique n'a pas la prétention d'être démonstrative, ni celle d'être exhaustive. Elle ne concerne que certains aspects du modèle de Georges Duby. Bien d'autres ont fait l'objet de sérieuses remises en question, qui me semblent par ailleurs justifiées, mais que je n'évoquerai pas ici comme, par exemple, la thèse de l'élargissement du groupe aristocratique par l'essor de la chevalerie, celle de la disparition du groupe des petits paysans libres et propriétaires, celle de la transformation des institutions et des pratiques

11. Voir, par exemple, la thèse d'A. DEBORD, *La Société laïque dans la Charente*, Paris, 1984.

12. D. BARTHÉLEMY, *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993 ; ID., *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?* Paris, 1997 ; ID., *L'An mil et la Paix de Dieu : la France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, 1999.

13. F. MAZEL, *La Noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIVe siècle*, Paris, 2002. En ce qui me concerne, ce n'est que par un effet de retour que j'en suis venu, tardivement, à me situer dans le débat sur la « mutation féodale » ; le bref essai présenté ici inverse donc la démarche qui a d'abord été la mienne.

judiciaires[14]... Mon propos se concentrera sur trois points : l'imbrication des pouvoirs laïques et ecclésiastiques et ses conséquences ; le rejet de la « crise de l'Église » comme symptôme et manifestation d'une « crise féodale » ; le caractère complexe et progressif de la transformation du pouvoir aristocratique.

L'imbrication des pouvoirs laïques et ecclésiastiques

Observé dans un cadre régional ou local, le pouvoir aristocratique, avant comme après l'an mil, au Xe siècle comme encore au XIe siècle, repose sur l'imbrication étroite des sphères ecclésiastique et laïque. Décrire le *dominium*, la seigneurie et son exercice en termes exclusivement « séculiers » revient à se limiter dans sa compréhension et à ignorer l'un des facteurs les plus vigoureux de la continuité des structures politiques de part et d'autre de l'an mil. Mais que faut-il entendre par imbrication des sphères ecclésiastique et laïque ?

L'expression renvoie d'abord à l'emprise certaine qu'exercent les grands laïcs sur l'institution elle-même, c'est-à-dire concrètement le contrôle des *honores* ecclésiastiques – sièges épiscopaux et sièges abbatiaux – et de certaines fonctions qui peuvent leur être associées, comme l'avouerie dans les régions d'ancienne tradition immuniste. Cette emprise s'exerce le plus souvent dans le cadre de la parenté, plus rarement à travers les fidélités ou les clientèles. Dans certains cas le contrôle par la parenté peut aller jusqu'à l'émergence de dynasties épiscopales avunculaires, comme en Provence, en Dauphiné et Savoie, dans le Maine, en Bretagne, en Gascogne... L'emprise sur les monastères peut être directe, ou indirecte à travers le système des abbatiats laïques, qui perdure, ou celui des monastères épiscopaux, c'est-à-dire des abbayes dont les communautés et les patrimoines sont soumis à l'*episcopatus*. Cette emprise varie considérablement d'une région à l'autre, dans ses formes et son ampleur, et engage à chaque fois une relation particulière entre les grands et les princes (ducs et comtes), selon le degré du contrôle princier sur l'Église. Dans certaines régions comme la Provence, le contrôle des comtes sur les *honores* épiscopaux et les abbayes est si faible que ce sont les grandes familles locales qui se substituent à eux dès la deuxième moitié du Xe siècle. Dans d'autres régions, comme l'Anjou ou la Normandie, le contrôle comtal sur les sièges épiscopaux et les grandes abbayes est en revanche presque total et les grandes familles se replient sur les chapitres, les petits monastères et les prieurés.

14. Sur ces trois points voir notamment : D. BARTHÉLEMY, *La Mutation...*, *op. cit.* ; L. FELLER, « Statut de la terre... », *op. cit.* ; *Paysans et seigneurs au Moyen Âge, VIIIe-XVe siècles*, Paris, 2007, p. 114-120 ; S. WHITE, « Tenth-century courts at Mâcon and the perils of structuralist history : re-reading Burgundian judicial institutions », dans *Conflict in medieval Europe. Changing perspectives on society and culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 37-68.

Cette emprise institutionnelle est largement perçue comme légitime car elle s'inscrit dans la continuité des pratiques de gouvernement local, aristocratique et familial, de l'âge carolingien, mais désormais elle s'exerce dans le cadre décentralisé des principautés et bientôt des dominations châtelaines. En retour, cette emprise fournit à l'exercice de la domination aristocratique une puissante source de légitimité. Le contrôle des *honores* ecclésiastiques implique en effet le contrôle de biens d'Église qui, de manière générale, sont assimilés au fisc. Au même titre, bien qu'à un moindre niveau que la proximité avec le comte, largement réévaluée par les recherches récentes, cette «fiscalisation» du patrimoine aristocratique peut parfois expliquer et même justifier l'exercice par les puissants de prérogatives que l'on dirait aujourd'hui publiques. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre la diffusion chez les comtes, les vicomtes, mais aussi de simples puissants, de titulatures soulignant l'origine divine du pouvoir (telles les formules «par la grâce de Dieu...»): elles ne constituent pas autant de signes d'une appropriation déréglée et illégitime d'une prérogative royale, mais traduisent la généralisation du modèle paulinien et augustinien du pouvoir, c'est-à-dire la réplique, l'imitation d'un modèle royal [15].

L'imbrication des sphères ecclésiastique et laïque renvoie ensuite aux enjeux idéologiques, ou si l'on préfère symboliques, que recouvrent les relations privilégiées, distinctives, entretenues par les puissants avec les objets (reliques, autels), les lieux (églises et sanctuaires) et les personnes (clercs, prêtres et moines) dépositaires ou vecteurs du sacré. En ce domaine, de très nombreuses études ont montré les liens très étroits unissant les pouvoirs laïques et le culte des reliques, la restauration ou la construction des églises et des sanctuaires, la fondation de communautés monastiques et canoniales, en particulier à partir du milieu du Xe siècle. Il ne peut être question d'entrer ici dans le détail, fort complexe, de chacun de ces aspects, mais il faut souligner combien les motifs religieux ou spirituels se trouvent toujours intrinsèquement liés à des enjeux sociaux et politiques, explicites ou implicites. À Marseille par exemple, le groupe familial qui contrôle l'honneur épiscopal et l'honneur vicomtal tire une bonne partie de sa puissance de son action en faveur de la restauration de l'ancien monastère Saint-Victor et du renouveau du culte de Victor, comme de la possession de dizaines de lieux de culte. Bien plus au nord, à Bellême, aux marges de la Normandie et du Maine, à un moindre rang de l'aristocratie et à une plus petite échelle, le contrôle de reliques locales et la création d'une communauté canoniale figurent au fondement même de la fondation du *castrum* et du rayonnement seigneurial [16].

15. O. GUYOTJEANNIN, «Rois et princes», dans P. CONTAMINE (dir.), *Le Moyen Âge. Le roi, l'Église, les grands, le peuple, 481-1514*, Paris, 2002, p. 120-146, notamment p. 137-138.

16. F. MAZEL, *La Noblesse...*, *op. cit.*, p. 84-97 et 134-137; G. LOUISE, «Fondation de la collégiale de l'église Sainte-Marie du château de Bellême (fin Xe s.-avant 1012)», dans *La*

De tels phénomènes se poursuivent dans un long XIe siècle, et en dépit de certaines évolutions particulières, au-delà.

Enfin, l'imbrication des sphères ecclésiastique et laïque découle des relations qu'entretiennent les puissants avec les clercs et les moines par l'intermédiaire de la circulation de biens, en particulier fonciers. Cette circulation est à la fois source de promesse spirituelle, de richesse matérielle, de puissance sociale et de légitimité politique. Elle revêt plusieurs formes qui dans les pratiques sociales s'entremêlent étroitement. La première de ces formes, nous l'avons déjà mentionnée: il s'agit d'une conséquence de l'emprise directe sur les *honores* ecclésiastiques, à savoir le contrôle des biens qui en dépendent, l'*episcopatus* dans le cas des évêchés, tout ou partie du patrimoine monastique dans le cas des monastères épiscopaux, des abbatiats laïques ou des avoueries. Ces biens peuvent ensuite circuler au sein de la parenté et de la clientèle, entre monde ecclésiastique et monde laïque. La deuxième de ces formes renvoie à la diffusion, bien avant l'an mil et jusqu'à une date plus ou moins avancée du XIe siècle selon les lieux, de contrats favorisant cette circulation et la possession partagée de biens fonciers d'origine ecclésiastique, tels les précaires (en particulier au Nord) ou les complants (en particulier au Sud de la France actuelle). La troisième de ces formes, c'est le système social du don-échange, bien étudié dans la postérité critique des travaux de Marcel Mauss, un système qui régit les flux et les transferts de biens considérables entre les grands laïcs et les communautés monastiques. Le système du don traduit en effet la formation ou la perpétuation d'un lien, tout à la fois social, politique et religieux, un lien de familiarité et d'amitié qui non seulement est promesse de salut pour les laïcs (ces dons *pro anima*, pour le salut de l'âme, sont bien des donations rédemptrices), mais que chacun des partenaires de la donation, moines et laïcs, estime aussi nécessaire à la manifestation de son identité et à l'établissement de son statut dans la hiérarchie sociale. Car en même temps qu'elle s'adresse à Dieu, la piété aristocratique se déploie aux yeux du monde, et dans ce cadre, pour les auteurs des donations, il n'y a pas lieu de distinguer abstraitement recherche du salut, tissage du lien social (avec les bénéficiaires du don comme avec les partenaires de la donation) et affirmation de la puissance politique (par la richesse et les liens sociaux que l'on exhibe).

«Crise de l'Église» et «crise féodale»

Dans ce cadre, le diagnostic d'une crise de l'Église autour de l'an mil et son analyse en termes à la fois de symptôme et de manifestation de

Normandie de l'an mil, Rouen, 2000, p. 137-147. Voir aussi le cas très intéressant des Etichonides/comtes d'Eguisheim, en Alsace: H. HUMMER, «Reform and lordship in Alsace at the turn of the millenium», dans *Conflict in medieval Europe…*, *op. cit.*, p. 69-84.

la crise générale qui frapperait la société autour de l'an mil ne résistent plus à l'examen.

Georges Duby situe la crise de l'Église et son rôle dans la « révolution féodale » à deux niveaux. En premier lieu, il analyse l'inflation de la dénonciation des violences des *milites* sous la plume des chroniqueurs monastiques, dans les plaids et dans les assemblées de la paix et de la trêve de Dieu, comme le juste reflet d'appropriations guerrières, violentes et brutales, aux dépens des paysans et de l'Église. En second lieu, il analyse les règlements de paix et l'essor de l'immunité et de l'exemption monastiques comme autant de réactions défensives destinées à limiter les nuisances de ces violences. Dans le même temps Georges Duby souligne combien ces mesures défensives contribuent elles-mêmes à ruiner l'unité des anciens *pagi* et comtés, aux dépens des pouvoirs centraux (le comte et l'évêque) et au profit des pouvoirs locaux (les seigneurs et les moines) [17].

Une telle vision des choses doit aujourd'hui nécessairement être révisée. Une relecture anthropologique d'abord, largement promue par l'historiographie américaine [18], a dédramatisé les phénomènes conflictuels en les réintégrant au sein de processus relationnels complexes associant intimidations, négociations et comportements mimétiques, qui au final unissent plus qu'ils ne séparent moines et guerriers. Si cette relecture se caractérise parfois par un irénisme excessif, elle constitue cependant une saine incitation à la prudence dans l'appréciation de la violence aristocratique et chevaleresque au sein d'un monde où la violence et la contrainte sont les instruments coutumiers de la domination – et obéissent par conséquent à une certaine régulation –, plus que son expression anarchique et paroxystique – ce qui ne diminue en rien leur éventuelle dureté. Une relecture sémantique ensuite a montré que le discours sur la violence ou l'exaction, largement utilisé par les ecclésiastiques, renvoie le plus souvent à une tradition normative et rhétorique dont l'objet premier est la délégitimation des comportements aristocratiques. La dénonciation de la *violencia*, de la *mauvaise* coutume ou du *mauvais* usage s'explique d'abord par la volonté de promouvoir une norme nouvelle. Ainsi, il est évident que le discours réformateur a construit, à Cluny autour de l'an mil, ailleurs plus tard, une nouvelle norme en matière de comportements, de prérogatives et de prélèvements exercés par les puissants laïques sur l'Église [19]. On peut même suggérer que la diffusion du terme *miles/milites* à partir du début du XIe siècle,

17. Voir notamment G. DUBY, *Les Trois Ordres*..., *op. cit.*, p. 183-205.

18. On peut notamment renvoyer aux travaux bien connus de Patrick Geary, Frédéric Cheyette et Stephen White.

19. Voir par exemple F. MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle) », *Revue historique*, 307, 2005, p. 53-95.

qu'il n'est plus possible, au regard des recherches récentes, de rapporter à l'émergence d'une nouvelle classe sociale chevaleresque, ait partie liée avec la nature et l'évolution du discours monastique sur l'aristocratie.

En définitive, il apparaît assez nettement aujourd'hui que la violence aristocratique ou chevaleresque ne prend son sens qu'en relation avec le développement des idéologies ecclésiastiques qui prônent et cherchent à mettre en œuvre sur le terrain une sanctuarisation des biens, des droits, des personnes et des institutions ecclésiastiques et leur progressive soustraction à l'emprise directe des puissances laïques. Un moment majeur de ce développement est sans conteste le milieu du IXe siècle, sous l'influence décisive d'une partie de l'épiscopat. Un vif renouveau se produit, en contexte monastique cette fois, au tournant des Xe et XIe siècles, autour de quelques foyers tels Fleury et Cluny, rejoints quelques décennies plus tard par Marmoutier, Saint-Victor de Marseille et bien d'autres. La réforme traditionnellement dite grégorienne vient étendre et systématiser cette entreprise, à l'initiative principale de la papauté et bientôt d'un corps épiscopal rénové.

Cette idéologie favorise d'abord, au profit des moines, la diffusion de l'immunité et de l'exemption. Elle met fin aux contrats de précaires et cherche à limiter ou à codifier rigoureusement les possessions superposées et imbriquées. Elle promeut l'auto-recrutement des détenteurs des *honores* ecclésiastiques, évêques et abbés, par de nouvelles règles d'élection et d'investiture. Elle encourage les transferts massifs de biens et de droits considérés comme ecclésiastiques – c'est le phénomène traditionnellement évoqué comme celui des « restitutions » d'églises et des dîmes – en faveur des monastères et des chapitres cathédraux. Elle dénonce certains prélèvements effectués par les laïcs sur les biens ecclésiastiques comme illégitimes.

Comme le montrent la sociologie du monachisme réformateur ou des chapitres cathédraux, mais aussi l'essor prodigieux du nouveau monachisme et des ordres militaires, ce mouvement est porté par des moines et des clercs en grande partie issus des rangs de la petite et moyenne aristocratie[20]. Il représente pour ceux-ci un moyen d'investir une institution jusque-là cadenassée par les grandes lignées de rang comtal ou vicomtal, exceptionnellement de rang châtelain. La rupture dans les modalités d'accès aux postes dirigeants (évêchés, abbatiats) permet en effet de mettre fin à la tutelle familiale et au contrôle local exercés par les plus grandes familles, au profit d'une domination qui demeure aristocratique sur le plan social, mais se révèle beaucoup plus ouverte sur le plan politique. Grâce à l'interventionnisme pontifical et à l'essor des collégialités oligarchiques ecclésiastiques, l'accès à ces postes s'exerce désormais dans un horizon élargi

20. Il en va de même de l'érémitisme, dont on pourrait dire qu'il représente la « branche radicale » de la réforme, en transposant la terminologie des spécialistes de la Réformation.

à toute la chrétienté et, de manière tendancielle, en marge des anciennes logiques parentélaires, dans un contexte qui, en outre, offre des voies de promotion à des formes de compétence nouvelles, en particulier intellectuelles, plus favorables aux parcours individuels.

L'idée d'une solidarité des moines et des clercs à l'égard des paysans, contre les exactions chevaleresques, doit donc être sérieusement relativisée. Ce qui est en jeu, c'est bien plutôt la redéfinition des sphères laïque et ecclésiastique du pouvoir et l'évolution des rapports entre les deux versants, clercs et laïcs, du groupe aristocratique dominant, articulées sur les tensions sociales traversant ce même groupe. Dit plus brutalement, l'Église ne défend pas les pauvres, mais construit sa propre seigneurie et s'élabore en seigneurie singulière et spécifique, tout en assurant la promotion en son sein des niveaux subalternes de l'aristocratie, auxquels elle offre l'opportunité d'exercer, au sein de structures ecclésiastiques émancipées, une sorte de surpouvoir. L'historiographie récente nous conduit donc sur la voie à la fois d'une dédramatisation de la violence chevaleresque et d'une focalisation sur d'autres enjeux.

À la lumière de ces remarques, les conciles et les canons de la paix et de la trêve de Dieu prennent un autre relief. Il s'agit à l'évidence d'un phénomène ambivalent : la mise en scène de la collaboration entre les évêques et le prince les rattache au passé carolingien, comme nombre des mesures concrètes instituées. Mais la radicalisation de la séparation des sphères sacrée et profane les rattache aux valeurs du monachisme réformé et d'une *Ecclesia* à la recherche de sa purification. Nostalgie de l'autorité impériale, royale, princière et épiscopale d'un côté, rêve monastique de pureté et de tutelle morales et sociales de l'autre.

Les origines ou les motifs d'une telle évolution sont multiples et difficiles à saisir. Il n'est pas possible d'en proposer ici ne serait-ce qu'un inventaire. Je me contenterai de signaler que l'affaiblissement de la royauté dès la fin du IXe siècle, la fragmentation de l'*Ecclesia* et sa prise en charge à l'échelle régionale ou locale au cours du Xe siècle n'ont pu qu'ébranler les consciences après les temps carolingiens d'unité et d'expansion et susciter nombre d'interrogations sur les possibilités et la légitimité des uns et des autres, princes, nobles, évêques, moines à assurer l'ordre social et religieux.

Les conséquences en sont en tout cas considérables, pour la seigneurie des laïcs comme pour l'institution ecclésiale. Mais ce n'est pas notre sujet. Tout juste peut-on souligner que cette évolution nourrit moins une décomposition du *pagus*, dont l'unité aux VIIIe-Xe siècles est en fait déjà problématique – les seigneuries immunistes existent déjà, l'unité du *pagus* ou du *comitatus* que reflètent les sources normatives et les formulaires diplomatiques occulte la multiplicité des lieux de pouvoirs et des réalités

territoriales locales plus contrastées[21]–, qu'un renforcement de l'emprise territoriale des seigneuries, aussi bien laïques qu'ecclésiastiques, et une intensification de la concurrence entre seigneuries.

La transformation du pouvoir aristocratique

La nature de la domination aristocratique se transforme, à l'évidence, entre le IXe et le XIIe siècles. Mais ce changement se produit de manière complexe et progressive et la recomposition des rapports entre sphère laïque et sphère ecclésiastique y joue un rôle encore trop souvent sous-estimé dans l'historiographie française.

La diffusion de la seigneurie politique ou de la seigneurie banale, pour reprendre l'expression de Georges Duby, a fait l'objet d'une révision chronologique, soulignant l'étalement de la redistribution du pouvoir dans le temps long, de la fin du IXe siècle au XIIe siècle, et d'une révision géographique, révélant de très fortes variations régionales dans le degré de la redistribution. Mais c'est surtout le sens même de cette seigneurie qui est aujourd'hui reconsidéré: elle n'est plus perçue comme une appropriation brutale, rapide et illégitime de prérogatives «publiques», aux dépens des autorités comtales ou épiscopales, de la part de pouvoirs familiaux aristocratiques «privés». Elle est en revanche comprise comme la poursuite, sous des formes certes parfois nouvelles, en particulier plus coercitives, d'une participation traditionnelle de l'aristocratie à l'exercice local du pouvoir, aux côtés des comtes (en dépit des rivalités qui peuvent opposer comtes et grands) et, en partie, au moyen de la domination de l'*Ecclesia*. Il s'agit d'un pouvoir local qui découle d'une puissance sociale héritée, fruit de la continuité biologique du groupe dominant et de l'enracinement ancien de la plupart des puissants[22]. Il s'agit enfin d'un pouvoir à la fois public et privé, institutionnel, patrimonial et familial, civil et religieux.

21. Que le *pagus* ou le *comitatus* constitue un cadre territorial de référence, en particulier pour situer les lieux et les biens, n'implique pas nécessairement, contrairement à ce qu'affirme un peu vite une bonne part de l'historiographie, qu'il soit *de facto* le territoire effectif et homogène de projection du pouvoir comtal et/ou épiscopal. Cette remarque appellerait, pour être pleinement justifiée, des recherches approfondies; en ce qui concerne le pouvoir épiscopal, je me permets toutefois de renvoyer déjà à F. MAZEL dir., *Genèse d'un territoire. L'espace du diocèse dans l'Occident médiéval, Ve-XIIIe siècles*, à paraître à Rennes en mai 2008.

22. Le processus de sédentarisation de l'aristocratie souvent évoqué pour la période de la fin du IXe et du Xe siècle ne concerne guère que l'aristocratie d'Empire. À l'échelle locale, la plupart des puissants étaient déjà solidement implantés localement, même si les souverains et les princes ont régulièrement enrichi l'aristocratie locale d'apports extérieurs (au cours du IXe siècle, avec l'implantation de *vassi regis*, comme aux XIe-XIIe siècles, à l'occasion des conquêtes ou des alliances matrimoniales).

Ce qui change en revanche peu à peu, c'est l'appréciation portée sur la légitimité de cette participation aristocratique à l'exercice du pouvoir local. La construction institutionnelle de l'Église d'abord, à travers les réformes monastique et grégorienne des xe – début xiie siècles, la construction institutionnelle de l'État monarchique ensuite, pas avant le second xiie siècle, remettent en effet peu à peu en cause, pour des motifs et avec des fortunes divers, la légitimité de cette participation aristocratique à l'exercice du pouvoir local, ou tout au moins certaines de ses dimensions désormais peu à peu attribuées de manière exclusive à la « puissance publique » [23].

Dans ce cadre, on remarquera qu'il est assez logique que l'idéologie des trois ordres, qui réunit tous les puissants laïques dans une même catégorie définie par l'exercice de la guerre – lequel constitue dans cette société l'essence des pouvoirs de commandement –, se soit formée dans la deuxième moitié du ixe siècle, au moment de la véritable captation du monopole de la violence légitime par l'aristocratie et d'une première segmentation du pouvoir, puis qu'elle se soit épanouie au milieu du xiie siècle, dans un contexte Plantagenêt où l'idéalisation de la collaboration du roi et de sa chevalerie vient équilibrer les débuts de la construction administrative de l'État, et non autour de l'an mil, comme le pensait Georges Duby [24].

Plusieurs transformations profondes affectent cependant la nature du pouvoir local de l'aristocratie laïque aux xe-xiie siècles. Les plus connues concernent l'évolution des structures de parenté et la concentration de l'exercice du pouvoir autour des châteaux. Largement étudiées dans le cadre et à l'appui du modèle « mutationniste », elles doivent toutefois être reprises – et ont commencé de l'être [25] – au regard de la déconstruction dont celui-ci est l'objet. Il en est toutefois une autre, en général sous-estimée par l'historiographie et sur laquelle il convient d'attirer l'attention. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler la « sécularisation » de la seigneurie laïque, c'est-à-dire l'abandon progressif de l'emprise directe exercée par les puissants sur les *honores*, les personnes, les biens, les droits et les prélèvements considérés comme ecclésiastiques. Là encore le phénomène s'étale dans le temps long et connaît de fortes variations régionales. La réforme ecclésiastique, ses avancées, ses échecs, ses compromis, les modalités des réactions princières

23. Une « puissance publique » dont la nature et les contours commencent à être véritablement (re)définis dans le cadre de l'essor du droit romano-canonique.

24. D. Iogna-Prat, « Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du ixe siècle », *Annales ESC*, 1986/1, p. 101-126, *contra* G. Duby, *Les Trois Ordres…*, *op. cit.*, *passim* cf. l'affirmation catégorique p. 18).

25. Voir par exemple C. Duhamel-Amado, *Genèse des lignages méridionaux*, t. I, *L'Aristocratie languedocienne du xe au xiie siècle*, Toulouse, 2001 ; R. Le Jan, « De la France du nord à l'Empire. Réflexions sur les structures de parenté au tournant de l'an mil », dans *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'an mil*, P. Bonnassie et P. Toubert (éd.), Toulouse, 2004, p. 162-184 ; et J. Morsel, *L'Aristocratie médiévale*, Paris, 2004, p. 96-115.

et aristocratiques en dessinent la chronologie et la géographie. Les foyers les plus radicaux de la réforme monastique, comme Fleury et Cluny, puis Saint-Victor de Marseille ou Marmoutier, en constituent un temps les laboratoires. À ce titre, le cas mâconnais ne peut qu'apparaître comme singulier.

À long terme, les conséquences de cette « sécularisation » sont considérables pour le pouvoir aristocratique laïque, aussi bien en termes de puissance matérielle que de puissance sociale et symbolique. L'association des puissants laïques avec l'Église et ses agents demeure fondamentale et continue de se placer au cœur des mécanismes de reproduction de la domination aristocratique, mais dans un cadre profondément renouvelé. Les souverains et les princes se voient assignés un rôle de protecteur de l'*Ecclesia*, dont les implications en termes d'emprise institutionnelle demeurent toutefois l'objet d'appréciations contradictoires comme en témoignent les conflits de la deuxième moitié du XIIe siècle. L'ensemble de l'aristocratie est incité à se mettre au service de l'institution ecclésiale dans le cadre de la croisade et d'une idéologie chevaleresque « cléricalisée ».

Esquisse de bilan

Il faut reconnaître sans faux-semblants combien les paradigmes conceptuels généraux qui sous-tendent le modèle de la « révolution féodale » apparaissent aujourd'hui inappropriés à l'étude des structures politiques et sociales du Xe siècle. Ces paradigmes s'expliquent fort bien par le moment et le lieu, l'époque et le milieu où Georges Duby a élaboré son modèle – une dépendance au contexte de production de son modèle que Georges Duby a d'ailleurs lui-même reconnu avec sagesse, par exemple dans la postface à ses entretiens avec Guy Lardreau[26]. Il s'agit tout d'abord d'un contexte historiographique français de cloisonnement entre histoire « religieuse » et histoire « sociale », étroitement lié à la tradition républicaine laïque et renvoyant dos à dos une historiographie catholique ultramontaine et une historiographie républicaine jacobine (plus tard colorée de marxisme). Il s'agit ensuite d'un contexte politique et idéologique qui était celui de l'immédiat après-guerre, marqué par le culte de l'État, de l'efficacité administrative et de la centralisation. Ce double contexte a nourri les représentations que l'on se faisait des rapports entre public et privé, entre central et local, entre civil et religieux, entre laïc et ecclésiastique, tout en leur conférant, certes le plus souvent de manière implicite, une dimension axiologique très nette. Cela a produit des convergences parfois étonnantes : la célébration des pouvoirs centraux et des institutions « bureaucratiques » réunit ainsi les chantres de l'État royal (proto-républicain) et ceux de l'Église

26. G. DUBY et G. LARDREAU, *Dialogues*, Paris, 1980.

romaine grégorienne et postgrégorienne. Il en va tout autrement dans les historiographies allemande, italienne ou anglo-saxonne, toutes caractérisées, au-delà de leurs profondes différences et de leur diversité interne, par une perception plus complexe, plus nuancée, plus subtile, des rapports entre public et privé, central et local, civil et religieux. L'apport de ces historiographies, en même temps que l'ouverture à l'anthropologie et à la sociologie, promue par Georges Duby, sont bien à la source de la relecture du modèle de la « révolution féodale ».

Concrètement, ce modèle s'est construit par opposition à un ordre carolingien idéalisé. Or l'État carolingien n'est plus ce qu'il était. On ne le considère plus aujourd'hui, avec les yeux du juriste épris de romanité antique ou du Code civil, comme un État administratif centralisé et uniformisateur. On perçoit mieux la puissance des aristocraties, la diversité des situations régionales, le rôle des arbitrages et de la négociation au cœur des pratiques de gouvernement, depuis l'armée jusqu'à la justice, les subtiles articulations entre l'idéologie et les pratiques sociales, les impulsions centrales et les réalités locales. Ce modèle reposait aussi sur un cloisonnement des sphères « religieuse » et « civile » que l'on envisageait ensemble seulement de manière exceptionnelle, par exemple lorsque l'on s'intéressait à la personne ou à l'idéologie royales. Or ce cloisonnement, nous l'avons amplement souligné, limite la compréhension de la société médiévale. Ces deux soubassements du modèle de la « révolution féodale » ne sont plus tenables.

De part et d'autre de l'an mil et jusqu'en un XIe siècle fort avancé, la domination aristocratique est à la fois sociale – tissée de liens de parenté, de clientèles et de fidélités –, domaniale – pesant sur la terre et à travers elle sur les hommes qui la travaillent – et ecclésiale – grâce au contrôle d'institutions, de biens, de personnes et de symboles ecclésiastiques. Elle est donc par nécessité à la fois publique et privée, d'où la faible pertinence d'une approche « mutationniste » qui continue à réfléchir en termes d'accaparement (forcément illégitime) des prérogatives publiques (justice, armée, église, fiscs et biens d'Église assimilés au fisc). En revanche, le contrôle sur l'*Ecclesia* s'insère parfaitement dans le cadre d'une participation précoce de l'aristocratie à l'exercice du pouvoir à l'échelle locale[27]. Par ailleurs, il faut bien reconnaître que l'on ne constate nulle mutation sociale de grande ampleur : l'aristocratie modifie certaines formes de sa domination, mais le groupe aristocratique ne se renouvelle qu'à la marge ; la continuité biologique des dominants reste la règle et l'on ne croit plus, sauf pour quelques zones pionnières, à l'intégration en son sein d'une chevalerie qui lui serait à l'origine extérieure et subalterne ; on ne constate pas plus de transformation massive des statuts paysans. Il n'en reste pas moins que des transformations

27. N'est-ce pas déjà le cas dans l'Empire romain tardif ?

politiques importantes se produisent, à des rythmes et selon des régimes de temporalité différents : d'abord au tournant des IXe et Xe siècles, avec une première segmentation du pouvoir à l'échelle régionale ; ensuite à partir de la fin du Xe siècle autour des foyers de la réforme monastique, mais surtout dans la deuxième moitié du XIe siècle à la suite de l'impulsion pontificale, avec la dissociation du *dominium* laïque et du *dominium* ecclésiastique ; enfin, tout au long des Xe et XIe siècles, la réduction des échelles de l'exercice du pouvoir nourrit simultanément la régionalisation des structures englobantes de gouvernement (c'est le temps des principautés) et la polarisation castrale de la domination aristocratique (c'est le temps des châteaux). La prise en considération des enjeux ecclésiologiques et spirituels du pouvoir aristocratique conduit nécessairement à renoncer à la thèse d'une rupture brutale et de grande ampleur au tournant de l'an mil. Elle n'implique pas pour autant de lui substituer une illusoire continuité de la fin du IXe au XIIe siècle.

Florian Mazel, Université Rennes 2 Haute Bretagne, CERHIO – FRE 3004, Place du Recteur Henri le Moal, CS 24307, 35043 Rennes Cedex

Médiévales 54, printemps 2008, p. 153-164

NOTES DE LECTURE

Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382), éd. R. COMBA, Milan, Unicopli, 2006, 443 p.

L'étude de la domination angevine dans les régions de l'Italie du Nord a toujours été un sujet plutôt négligé par l'historiographie italienne, si l'on exclut les quelques études datant des premières décennies du XX[e] siècle ciblées principalement sur les aspects diplomatiques et militaires (comme par exemple la monographie de Giovanni Maria Monti, *La dominazione angioina in Piemonte*, Turin, 1939). Le livre *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382)* édité en septembre 2006 par l'équipe de recherche de l'Université de Milan coordonnée par Rinaldo Comba, avec l'aide de plusieurs spécialistes d'histoire politique et sociale de l'Italie septentrionale et centrale, comble cette lacune. Les résultats auxquels les différentes contributions ici réunies sont parvenus enrichissent considérablement la connaissance que nous avons de la politique angevine dans les régions septentrionales de l'Italie. De plus, ce volume ouvre une série non négligeable de perspectives pour des recherches futures. C'est la conséquence, aussi bien d'une réinterprétation des catégories traditionnelles avec lesquelles l'expérience angevine à été jusqu'à aujourd'hui évaluée, que d'une réadaptation des problématiques historiographiques à l'aide d'approches méthodologiques nouvelles.

L'une des idées souvent rappelée tout au long du livre est l'existence d'un véritable projet politique autour duquel la domination angevine, à partir de l'arrivée de Charles I[er] (1259) jusqu'à Robert d'Anjou (1346), a pu imprimer un caractère propre au développement des pouvoirs territoriaux italiens. De façon particulière, les groupes sociaux urbains ont su utiliser le dessein politique mis en place par les princes angevins comme un véritable outil de construction institutionnelle. Soutenue par une robuste base idéologique et de propagande, la référence à ce nouveau pouvoir a permis une élaboration originale des configurations institutionnelles, urbaines et seigneuriales, une circulation plus intense du personnel politique entre la Provence et l'Italie du Nord et une réflexion inédite, promue par les élites dirigeantes, autour de la culture et des langages politiques.

Les thèmes abordés se concentrent autour de trois grandes sections. Dans un premier temps les auteurs s'interrogent sur les formes et les résultats de la domination angevine sur le plan plus proprement institutionnel (*Aspetti istituzionali*, p. 31-206). Il est intéressant de remarquer comment l'arrivée de princes angevins aboutit à des résultats différents selon les époques et les aires géographiques. Cela s'explique principalement par la variété des pouvoirs territoriaux auxquels la maison d'Anjou a dû s'affronter. Dans la région piémontaise, par exemple, les Angevins dès leur arrivée, créèrent un comté de Piémont (*Contea di Piemonte*), à cause de la faible résistance rencontré par les nouveaux conquérants à l'intérieur des espaces urbains. Pour ce qui concerne les villes lombardes les princes durent, au contraire, se confronter à des institutions qui avaient de fortes et anciennes traditions d'autonomie communale et qui étaient donc capables d'opposer une

véritable résistance à une soumission sans recours. Un troisième cas est représenté par le Latium, où les princes angevins changèrent de stratégie, et s'insérèrent dans les cadres des structures institutionnelles présentes. Charles se fit élire sénateur par les *boni homines* de Rome et Robert reçut la charge de «capitaine général» des terres d'Église des mains de Clément V et de Jean XXII. Le choix de Charles de se faire élire par le *popolo* de Rome fut efficace car il permit, grâce aussi à l'impact idéologique de ce geste, la réalisation d'un programme de plus intense coordination entre les différentes forces politiques présentes en Italie, à utiliser notamment contre le pouvoir maintenu par les derniers Hohenstaufen.

Cette politique d'intégration ne doit pas toutefois nous faire oublier que des mouvements d'opposition aux Angevins furent omniprésents. Dans l'aire lombarde et piémontaise, l'opposition vint de pouvoirs territoriaux émergents, comme par exemple les Visconti et les marquis de Montferrat. Ces derniers, grâce aussi à la détermination des soldats piémontais infligèrent, en 1345, aux troupes angevines une défaite sévère à *Gamenario*, près de Chieri.

Les principaux interlocuteurs des angevins furent les seigneurs locaux et les communes. C'est pour cette raison que dans la deuxième partie les contributeurs abandonnent les aspects institutionnels et portent leurs analyses sur le personnel politique qui constitua le véritable lien entre les princes et les communautés urbaines (*Gruppi dirigenti e personale politico*, p. 209-330). Les différents articles s'articulent ici autour du thème, très fécond, de la circulation du personnel politique en fondant leurs approches sur des analyses prosopographiques (chaque contribution est d'ailleurs dotée de très riches annexes). Du Latium aux communes du Piémont subalpin, les résultats confirment largement la thèse selon laquelle la domination angevine en Italie changea considérablement la provenance géographique des recteurs des villes, qui, à partir de ce moment, sont de plus en plus choisis parmi l'aristocratie franco-provençale. De plus, l'insertion dans le circuit des officiers angevins offrait la possibilité aux familles locales d'entreprendre une carrière politique florissante. C'est grâce à cette conjoncture, par exemple, que des nouveaux groupes familiaux connurent une ascension sociale rapide, comme la famille *Falletti* d'Albe qui, grâce à ses importantes possibilités financières et à son indépendance vis-à-vis des grands seigneurs locaux, tels que les marquis de Montferrat et de Saluces et les comtes de Savoie, obtint une grande série de privilèges en contrepartie de sa collaboration avec la maison angevine.

La troisième partie du volume examine la culture et les langages politiques, en privilégiant principalement l'étude des formes documentaires et des sources littéraires (*Ideologia, società e cultura*, p. 333-432). L'approche diplomatique permet en effet de réfléchir, une fois de plus, sur les rapports qui s'instaurèrent entre les communes et les nouveaux princes au moment des soumissions. Elle offre des clefs précieuses pour percevoir l'image que les deux institutions souhaitent offrir d'elles-mêmes, par le biais des *instrumenta* produits. L'originalité des formes documentaires des actes et leurs hétérogénéités, conséquence de la situation politique complexe, ne cache pas les enjeux qui sont à la base des soumissions : au-delà du plan purement idéologique, nous sommes frappés surtout par la portée des rapports de force qui émergent abondamment des dispositions insérées à l'intérieur des traités.

Pour conclure, cet ouvrage constitue donc une étape considérable, non seulement dans l'appréciation de la domination angevine de l'Italie du Nord, mais aussi dans

l'histoire de l'Italie des XIIIe et XIVe siècles tout entière. Comme le rappelle Andrea Zorzi dans les conclusions du volume, méconnaître l'influence des Angevins sur les mécanismes de recomposition territoriale de ces siècles, c'est aussi continuer à réduire l'histoire de l'Italie des XIIe-XVe siècles, aux seuls « développements communaux » d'un côté et aux « expériences seigneuriales » de l'autre qui, trop souvent, contraignent et simplifient la perception des espaces politiques et des constructions institutionnelles médiévales.

Simone BALOSSINO

Nora BEREND (éd.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 444 p.

Voici un livre qui est, au plein sens du terme, un ouvrage collectif, c'est-à-dire non pas une simple compilation de différentes études de cas, mais une somme raisonnée de tout ce qu'on peut savoir sur la christianisation de l'Europe septentrionale, centrale et orientale et sur la constitution des premiers Etats dans ces régions entre le début du Xe et la fin du XIIe siècles. Après une introduction générale de Nora Berend qui a conçu et coordonné le projet et un chapitre de synthèse donné par Robert Bartlett, on trouve sept chapitres qui sont autant d'études portant sur les trois royaumes scandinaves (Danemark, Norvège et Suède), la Bohême et la Moravie, le royaume de Pologne avec un appendice dédié au cas des régions polabe et poméranienne, le royaume de Hongrie et enfin la Rus' de Kiev, tous traités par des spécialistes reconnus et, la plupart du temps, autochtones. L'un des apports majeurs de cet ouvrage est donc de faire connaître en langue anglaise la somme des travaux récents portant sur ces espaces et parfois publiés dans des langues peu accessibles pour les médiévistes occidentaux. Si l'on y ajoute les 23 précieuses cartes, la bibliographie fournie à la fin de chaque chapitre (tout en regrettant que les sources n'y soient pas séparées des ouvrages) et l'index général de 27 pages, on mesure qu'on se trouve en présence d'un livre qui doit être considéré comme l'outil de travail fondamental et incontournable en matière de réflexion sur le processus de christianisation et ses relations avec les constructions politiques.

L'unité du volume est assurée par un questionnement similaire qui transparaît dans le plan de chaque chapitre, étudiant respectivement ce qu'on peut savoir des religions pré-chrétiennes et des premiers contacts avec la Chrétienté, de la conversion des souverains et de leurs conséquences, du contexte géopolitique, du processus de christianisation et de son impact sur l'organisation politique notamment, avant de livrer une conclusion synthétique. Le but poursuivi était non seulement de donner un panorama complet mais aussi de promouvoir une optique comparative, ce qui n'avait jamais été fait jusque-là, au sein d'un espace qui, contrairement à la Saxe du IXe siècle ou aux régions baltiques du XIIIe siècle, n'a pas été christianisé par la force, mais par l'adhésion des élites locales. On appréciera aussi que soient toujours mentionnées les sources fondamentales, et que soient systématiquement indiqués les doutes et les débats entre les chercheurs, les éléments sur lesquels on ne peut pas conclure, de manière à ne pas fournir un texte « lisse », mais des approches variées qui serviront aux autres chercheurs.

La lecture de l'ensemble permet de mieux comprendre les disparités, beaucoup plus grandes qu'on pourrait le penser, entre tous ces espaces. Elles sont d'abord liées à la quantité de sources dont nous disposons pour connaître les sociétés pré-chrétiennes, relativement bien connues en Scandinavie et beaucoup moins en Europe centrale, la situation la plus délicate étant celle de la Pologne pour laquelle toutes les démonstrations sont en fait établies sur la base de parallèles avec les régions environnantes. La grande question qui demeure est celle de l'existence même de temples et d'un clergé propre au paganisme, question fondamentale parce qu'elle rejaillit sur la nature même du pouvoir des élites et de leur relation avec le sacré. Or les pratiques païennes ne sont pas nécessairement uniformes même si elles s'ordonnent essentiellement autour de la divination et des sacrifices. Et les sociétés locales ont été influencées à des degrés divers par le christianisme avant même l'imposition de cette religion comme norme. Enfin se pose le problème de la réinterprétation du paganisme tel qu'il apparaît dans des textes souvent tardifs : le passé païen peut être radicalement transformé et même incorporé dans la culture chrétienne comme on le voit surtout dans les sources scandinaves où les ecclésiastiques n'hésitent pas à mettre en scène les ancêtres païens des rois chrétiens.

En matière d'interaction entre païens et chrétiens, la confrontation prend souvent la forme de la « réaction païenne » qui combine opposition politique et religieuse, et ces mouvements sont en général menés par d'anciennes élites ou par des dynasties exclues du nouveau pouvoir. On ne connaît en réalité de résistance que des élites et pas de la masse de la population sur laquelle s'exerce une réelle coercition, à des degrés divers. Il est clair en tous cas que le christianisme s'est développé d'abord là où un pouvoir ferme était implanté : sur les côtes de la Norvège, dans les villes de la Rus', dans la partie occidentale de la Hongrie. Les aires périphériques ont résisté plus longtemps, à la fois à l'unification politique et à la christianisation. Mais le lien entre construction du pouvoir et christianisation n'a rien d'automatique : certains rois, notamment en Scandinavie, ont d'abord consolidé leur pouvoir et se sont convertis après, tandis que d'autres ont réalisé les deux processus en même temps, comme en Hongrie. On voit donc bien que si la nouvelle religion a joué un rôle non-négigeable dans la construction politique de pouvoirs plus centralisés, il n'existe pas un seul modèle.

On peut aussi se demander ce qui change avec la christianisation : tout d'abord un ensemble de pratiques sociales, au premier rang desquelles on trouve les rituels de funérailles, les interdits alimentaires et les structures familiales, notamment tout ce qui touche au mariage et à l'infanticide, probablement assez largement pratiqué auparavant. Or l'ensemble des pratiques païennes étaient considérées comme la « loi des ancêtres » qu'il fallait abolir pour devenir chrétien : elles correspondaient à une véritable identité qu'il fallait donc remplacer par autre chose. C'est probablement en Bohême qu'on observe le mieux la création d'un nouvelle identité sociale liée à la christianisation et à l'émergence de l'État, à travers la figure du saint roi Wenceslas qui symbolise la communauté politique en tant que monarque divin et éternel.

Mais ce qui est nouveau c'est aussi l'usage de l'écrit avec des différences notables entre des régions où la latin est très vite utilisé non seulement dans l'Église mais aussi dans l'administration, comme c'est le cas en Bohême, en Pologne et en Hongrie, et des royaumes où l'usage du latin s'est répandu plus tard et où l'on écrit couramment en langue vernaculaire comme en Scandinavie. La législation écrite au

service du pouvoir royal n'a été introduite que longtemps après la christianisation, à l'exception notable de la Norvège et de la Hongrie.

La christianisation, liée à la consolidation du pouvoir et à l'émergence de communautés politique chrétiennes autonomes, était l'une des voies de constitution de l'Europe médiévale, mais on se heurte ici à l'usage même du mot « Europe », qui se réfère d'abord à la construction carolingienne et qui devient au XIIIe siècle synonyme de Chrétienté. Or la « Chrétienté » comme « l'Europe » projettent une unité rhétorique sur un ensemble qui ne correspond pas forcément à une réalité homogène, mais masque des pratiques variées. Et si on peut tracer un parallèle entre le Chrétienté latine médiévale et l'Union Européenne actuelle, c'est bien dans ce décalage entre idéologie de l'unité et diversité des pratiques locales. C'est pourquoi le livre édité par Nora Berend mérite d'être lu non seulement par les spécialistes de la question, mais aussi par tous ceux qui réfléchissent au sens de la construction européenne, afin de remonter à ses multiples racines.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

Ralph E. GIESEY, *Le Rôle méconnu de la loi salique. La succession royale (XIVe-XVIe siècles)*, F. Regnot trad., avant-propos F. Cosandey, Paris, Les Belles Lettres, 2007 (Histoire), 396 p., 4 pl., bibliogr., index.

Dans ce nouvel ouvrage, Ralph E. Giesey nous convie à un réexamen minutieux de l'histoire de la très fameuse loi salique, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre. L'histoire de l'interprétation de cette loi est ici résolument dissociée de celle de l'exclusion des femmes du trône, qui n'est pas abordée en termes de sexe ou de genre dans les sources du XIVe siècle. Il s'agit davantage de montrer comment l'argument est manipulé alternativement par Français et Anglais dans un contexte de conflit successoral et politique très particulier. En cela, l'étude vient prolonger et compléter celle de Colette Beaune, qui s'intéressait à la légende et au mythe politique construit autour de cette loi aux deux derniers siècles du Moyen Âge [1].

La volonté de R. E. Giesey est de revenir aux sources et de laisser de côté une historiographie particulièrement pléthorique. Il en résulte donc une analyse extrêmement érudite, précise et néanmoins très claire, qui renouvelle en de nombreux points notre connaissance de la pensée politique de la fin du Moyen Âge. Ainsi la redécouverte de la loi salique ne doit-elle plus être située au XIVe siècle mais vers 1240, sous la plume de Jacopo d'Ardizzone, juriste italien auteur d'un long commentaire sur le droit féodal, la *Summa feudorum*.

La spécificité bien française qui consiste à refuser le trône aux femmes ne peut s'expliquer simplement par l'expression d'une misogynie particulière. L'exclusion des filles des derniers Capétiens s'explique d'abord par le contexte de 1316 puis de 1328. L'adultère de Marguerite de Bourgogne a certainement pesé bien plus défavorablement sur Jeanne de France que le simple fait qu'elle soit une fille. En 1328, les débats sur la légitimité de Philippe de Valois sont très complexes, comme le montre la *Continuation de Nangis*. L'essentiel pour l'assemblée des barons est alors de ne pas se soumettre à un souverain étranger.

1. C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985.

Entre 1337 et 1340, la revendication d'Édouard III se précise pour porter non sur la question d'une éventuelle souveraineté féminine, mais sur la possibilité de faire « pont et planche », de transmettre le trône à son fils. Les Anglais ne contestaient pas la validité de l'argument pour l'exclusion des femmes ; pour eux, en revanche, la loi salique ne contenait aucun principe réglant le cas des fils de ces femmes. Ces précisions peuvent être mises en lumière grâce au « dossier juridique » anglais de la Conférence d'Avignon, qui se déroule en 1344. Elles sont ensuite volontairement oubliées par les *Grandes Chroniques de France*. La loi salique ne fait son apparition dans le débat côté français qu'en 1358 avec Richard Lescot. Mais il ne s'agissait pas alors d'une si grande redécouverte. Les juristes du temps pouvaient en avoir connaissance à travers les commentaires de Jacopo d'Ardizzone.

À partir de ce point, l'auteur s'attache à l'analyse de la place de la loi salique dans les écrits juridiques touchant au droit successoral, et cela de la fin du XIVe siècle jusqu'à l'époque révolutionnaire. La progression est extrêmement méthodique, avec l'examen auteur par auteur et terme par terme des sources envisagées. De Jean de Montreuil à Robert Gaguin, la loi salique devient progressivement l'argument central du débat de 1328, pour dire désormais que seuls peuvent succéder les « *roys du sexe virille seullement yssus des roys masles* ». Cette légende définitivement appliquée à l'accession au trône des Valois va ensuite servir également à celle des Bourbons en 1589. En effet, c'est encore au titre de la loi salique, qui impose une définition très particulière de la notion de prince du sang, que le droit d'un parent mâle aussi éloigné qu'Henri de Navarre peut être accepté. Il faut attendre le XVIIIe siècle pour que certains esprits éclairés tels Montesquieu et Voltaire mettent en doute la présentation classique du débat de 1328. Le principe de la double exclusion des femmes et de leur descendance dans la succession royale est encore clairement énoncé dans l'article 4 de la Constitution de 1791.

Deux textes essentiels sont présentés en appendice : les convenances du 17 juillet 1316 entre le régent Philippe et Eudes de Bourgogne ainsi que la version des événements de 1328 donnée par la *Continuation de Nangis*. Le livre est doté de notes très fournies ainsi que d'une belle bibliographie, d'un index et d'un petit dossier iconographique. L'invalidation de certains titres de la bibliographie, signalés par une astérisque, aurait pu donner lieu à quelques remarques ponctuelles plus détaillées. Mais c'est aussi le résultat de la démarche de l'auteur, désirant éviter le débat historiographique pour recentrer son propos sur le sujet.

Le *Rôle méconnu de la loi salique* procède donc à une utile et souhaitable clarification sur un thème très dense et dont les implications politiques sont si profondes aux époques médiévales et modernes. Par l'apport au dossier de sources méconnues et le caractère systématique de la démonstration, R. E. Giesey fait une brillante synthèse de l'histoire d'une manipulation : celle d'un simple article du code des Francs Saliens devenu loi fondamentale de la succession royale de France.

Anne-Hélène ALLIROT

Elsa MARMURSZTEJN, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 431 p.

Le livre d'Elsa Marmursztejn est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 1999 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Cet ouvrage n'est pas la simple publication du travail de doctorat mais en est une synthèse, dense et mûrie. Il se fonde sur la connaissance approfondie et la maîtrise de sources complexes, parfois inédites, longtemps négligées par les historiens : les *quodlibeta*. Il s'agit d'une forme de dispute, d'un exercice magistral développé par l'Université au XIIIe siècle, organisé pendant deux périodes de l'année universitaire. Le problème auquel le maître a à répondre est soulevé par un auditeur de la dispute, par toute personne (*quilibet*) souhaitant y assister : la *questio* peut porter sur n'importe quel sujet (*de quolibet*).

E. Marmursztejn étudie les questions quodlibétiques de quatre maîtres qui semblent avoir eu une prédilection pour cet exercice : un dominicain, Thomas d'Aquin († 1274) et trois séculiers, Gérard d'Abbeville († 1272), Henri de Gand († 1293), Godefroid de Fontaines († *ca.* 1306-1309), deux générations de théologiens qui ont enseigné à Paris. L'auteur fait aussi référence à d'autres œuvres de ces maîtres, quand elles éclairent leurs *quodlibeta*, à des ouvrages qui ont alimenté leurs réflexions (commentaires des *Sentences* de Bonaventure et Richard de Mediavilla, la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, les *quodlibeta* de Servais du Mont-Saint-Éloi, etc.)

E. Marmursztejn étudie de manière magistrale, au travers des *quodlibets* variés qui leur ont été posés, la manière dont les maîtres ont affirmé leur autorité et proposé des normes à l'ensemble de la société. Parallèlement à ce premier objectif, l'auteur développe une réflexion sur le fonctionnement du *quodlibet* dans l'élaboration de cette norme. Ainsi elle démontre en quoi ces « questions-limites » que sont les *quodlibeta* proposés à la rationalité et à l'analyse sont, pour les maîtres, l'occasion d'embrasser des champs problématiques vastes. Chaque chapitre est ainsi fondé sur l'analyse d'une (série de) question(s) quodlibétique(s) : l'auteur en expose les enjeux doctrinaux et intellectuels et met en rapport la *questio* avec son contexte politique et social.

L'ouvrage est structuré en trois grandes parties : la première (p. 19-82) traite de l'image de la fonction intellectuelle et de la construction de l'autorité des maîtres. L'auteur s'intéresse à la manière dont ils se présentent comme élite intellectuelle (chapitre 1). Ce n'est qu'à la fin du XIIIe siècle que les maîtres s'affirment comme élite sociale en proposant un schéma tripartite affirmant la puissance et l'autorité de leur activité intellectuelle (le *studium*) face à l'autorité ecclésiastique (*sacerdotium*) et laïque (*regnum*). L'étude des *quodlibeta* permet à l'auteur d'analyser la réflexion des maîtres sur leur pratique et leur responsabilité sociale. Tous les théologiens insistent sur l'acte d'enseigner, sur l'importance de l'effort de transmission, n'hésitant pas, à l'instar d'Henri de Gand, à affirmer que la fonction (d'enseignant) primait le titre (de maître). Les *quodlibets* sont la manifestation de ce souci pédagogique et doctrinal.

De fait, dans leurs *quodlibeta*, les théologiens affirment qu'ils ont seuls compétence à former les gens d'Église justifiant, ainsi une forme de leur responsabilité sociale (chapitre 2). Par delà les différences et les controverses, maîtres séculiers comme mendiants sont attachés à l'affirmation de la supériorité de la science théologique, susceptible de former, du fait de leur activité d'enseignement, l'ensemble des cadres de l'Église, *mediocres* (« intellectuels intermédiaires », tels que les prédicateurs) et par leur biais, les *minores* (prêtres de

paroisses). Cette « aristocratie du savoir » emploie l'image aristotélicienne de l'architecte pour souligner la suprématie de la fonction intellectuelle et spéculative sur la fonction pastorale. L'ambition des théologiens est donc vaste : il s'agit rien moins que d'établir des principes que d'autres mettraient en pratique, non seulement au profit de leurs élèves et de leurs confrères ou au profit de l'institution ecclésiale mais aussi (et surtout) au profit de la société toute entière.

L'enseignement des maîtres s'est cependant heurté à un certain nombre de limites (chapitre 3). Les disputes quodlibétiques ont été l'occasion de réfléchir à la nécessité, parfois, de taire ou de rétracter leur enseignement. Plusieurs *quodlibeta* ayant pour sujet le mensonge ou les « vaines paroles » ont été l'occasion de développer le thème du crédit à accorder à la parole magistrale. Dans ce chapitre, E. Marmursztejn analyse aussi les rapports complexes entretenus par les maîtres et les puissants. Les maîtres (notamment Henri de Gand, Godefroid de Fontaines), conscients des enjeux dont ils étaient l'objet, se posent de fait comme « docteurs de la vérité » responsables de la collectivité chrétienne. Ils revendiquent une liberté intellectuelle afin d'élaborer une *communis opinio magistrorum* qui doit se développer au-delà du monde des écoles.

Ces trois chapitres constituent le cadre indispensable pour saisir les deux parties suivantes qui traitent ainsi de l'ambition normative des théologiens (p. 83-150) puis des normes qu'ils proposent à la société chrétienne (p. 151-264).

Le chapitre 4 inscrit la réflexion normative des théologiens dans le contexte de l'élaboration des normes laïques, ecclésiastiques qui marquent les XIIe-XIIIe siècles. La norme voulue par les théologiens s'inscrit dans un cadre chrétien, constitué par la loi nouvelle que les théologiens considèrent comme donnée par le Christ. Toute loi humaine est ainsi le résultat de l'interprétation progressive qu'ils conduisent. L'auteur décrit, de manière synthétique, la mise en place de différentes normes (laïque, ecclésiastique) et leur très grande diversité. Se manifeste ainsi la normativité issue du prince législateur et ses principaux développements, ainsi que la normativité liée à l'affirmation des droits savants.

Le chapitre 5 porte sur les *quodlibeta* ayant conduit les maîtres à évaluer les normes et les pouvoirs normatifs ecclésiastiques. Les sujets abordés par les *quodlibeta* sont très variés. Leur point commun est de conduire les maîtres à définir autorité pontificale comme autorité épiscopale. Ces questions posées aux maîtres, ces « cas limite » nécessitent de leur part une définition des notions qu'ils emploient tout comme la justification de leur intervention vis-à-vis des diverses autorités ecclésiastiques.

Le chapitre 6 correspond à l'évaluation de la norme et des pouvoirs laïcs par ces mêmes théologiens. E. Marmursztejn s'appuie sur l'analyse rigoureuse des solutions proposées par les maîtres à des questions quodlibétiques très variées, et s'attache aussi à leurs méthodes de démonstration. Est essentiellement visé le pouvoir princier au travers de *questiones* touchant la capacité à légiférer. Ce thème, au cœur des préoccupations des hommes du XIIIe siècle, est à relier à la construction du pouvoir étatique qui doit, selon les maîtres, être ordonné au bien commun. Les théologiens n'hésitent d'ailleurs pas à poser les limites de l'autorité du prince. En insistant sur la science nécessaire au bon prince et sur l'obligation qu'il a de justifier sa législation (notamment fiscale), les maîtres s'offrent en modèles : le pouvoir normatif du prince doit être bâti sur une science et une pédagogie.

Souverain pontife, évêques, princes, auteurs de la norme, comme prêtres, moniales, contribuables, juifs, sujets de la norme, sont l'objet de la pensée et de

l'exercice de la normativité théologiques. Les maîtres sont donc conduits à proposer des normes à l'ensemble de la société chrétienne, normes qu'étudie E. Marmursztejn dans la troisième partie de son ouvrage.

Les droits portant sur les biens et les revenus ecclésiastiques sont l'objet du chapitre 7. Plusieurs questions quodlibétiques touchent en effet à la dîme et à la question, vitale pour les maîtres séculiers, du cumul des bénéfices. Les quatre maîtres dont E. Marmursztejn étudie l'œuvre quodlibétique se sont penchés sur la dîme. La permanence des *questiones* posées sur ce sujet trahit un contexte où sa perception, exclusive à l'Église, était très contestée. E. Marmursztejn se livre à une comparaison des méthodes comme des solutions magistrales: malgré des divergences, leur point commun est, tout en s'appuyant sur le droit canon, de s'affranchir de ce dernier et de proposer des solutions qui ne sont pas celles des juristes, affirmant, une nouvelle fois, le caractère ancillaire du droit. Quant à la question portant sur les bénéfices, les maîtres sont unanimes sur les critères qui doivent prévaloir: tout à la fois l'utilité de l'Église et les compétences de ses ministres. Au-delà d'un argumentaire *pro domo*, les séculiers insistent sur la valeur du desservant et justifient, outrepassant ainsi le droit canon, le cumul des bénéfices.

Le chapitre 8 prolonge le thème de l'acquisition et des échanges de biens qui concernent surtout les laïcs. Les questions économiques entrent effectivement dans le champ de la pensée scolastique: se forme, sous l'influence de la théologie morale, une sorte d'«éthique économique». Ce sont les contrats de rentes qui sont l'objet de l'analyse des théologiens: ils donnent lieu à d'âpres débats. Cela permet aux maîtres d'élaborer non seulement des solutions originales (par exemple sur le rôle et la fonction de l'argent) mais aussi de s'interroger, par delà la réflexion sur les biens, sur le statut des personnes.

E. Marmursztejn souligne que la personne humaine est au cœur du système normatif promu par les théologiens (chapitre 9). L'originalité de la pensée des maîtres tient au fait qu'ils modèlent le droit des personnes sur celui des biens. Une fois encore, une série de questions, qui peut paraître hétéroclite, permet de saisir l'effort normatif des maîtres concernant les droits personnels (obligation créée par des vœux, baptême forcé des enfants juifs etc.). Toutes ces *questiones* et les réponses nuancées qu'ont proposées les maîtres démontrent qu'ils accordaient une place essentielle aux relations entre les personnes.

C'est pour cette raison que l'ouvrage s'achève par un chapitre consacré à la question de la responsabilité personnelle (chapitre 10). Plusieurs *questiones* traitées par Henri de Gand, permettent au maître de développer très finement et de manière extrêmement novatrice une pensée axée sur l'intention personnelle, mise en relation avec la normativité pénale. Le maître met l'accent sur les droit individuels, insistant sur l'idée que la personne a un droit de propriété sur elle-même, idée dont certains philosophes du XVII[e] siècle seront les héritiers. On saisit l'ambition universaliste de la norme universitaire: les théologiens dépassent le droit positif et proposent ainsi à l'ensemble de la société une norme élaborée, malgré des divergences d'opinion et des controverses, selon des méthodes et des valeurs communes.

Les théologiens ne se sont donc pas coupés des réalités, des enjeux sociaux: E. Marmursztejn en conclut que cette attitude est la preuve qu'ils se pensent comme un «troisième pouvoir», attitude qui justifie l'engagement de ces intellectuels dans le monde pratique.

Jusqu'alors peu de travaux démontraient l'extraordinaire fécondité de la dispute quodlibétique, se cantonnant, pour l'essentiel, à des présentations doctrinales de la pensée de tel ou tel maître (c'est ce qui a souvent été fait pour Thomas d'Aquin ou Henri de Gand), en liant *quodlibet* et querelle entre séculiers et mendiants (pensons aux travaux d'Y.-M. Dufeil), en décrivant strictement le genre littéraire spécifique que constitue la dispute quodlibétique (comme l'ont fait les pionniers que sont A. Landgraf et P. Glorieux, ou, plus récemment, J. F. Wippel). E. Marmursztejn renouvelle entièrement la manière d'employer les sources quodlibétiques. Sans rien céder aux enjeux doctrinaux qui sous-tendent les questions qui sont posées aux maîtres, elle démontre l'importance du *quodlibet* dans l'élaboration de la pensée scolastique.

Accompagné d'une bibliographie et d'un index des noms de personnes (on regrettera toutefois l'absence d'un index portant sur les concepts employés par les maîtres) l'ouvrage d'E. Marmursztejn riche, érudit, s'inscrit au confluent de l'histoire des universités (J. Verger) et de l'histoire des intellectuels qui les peuplent, groupe social dont l'étude a été lancée par J. Le Goff en 1957, étude à laquelle E. Marmursztejn contribue magistralement ; au confluent aussi des travaux portant sur le maniement du savoir (O. Weijers) et sur l'anthropologie scolastique (A. Boureau), *L'autorité des maîtres* illustre la complexité de l'identité des intellectuels, la haute idée qu'ils se faisaient de leur fonction sociale, leurs efforts pour la mettre en pratique dès le XIIIe siècle.

Claire ANGOTTI

Jesse BYOCK, *L'Islande des Vikings*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Béatrice Bonne, préface de Jacques Le Goff, Paris, Aubier (Collection Historique), 2007, 492 p.

Voici un livre qui met à la disposition du public français une véritable somme des connaissances sur l'Islande de la période indépendante, entre le Xe et le milieu du XIIIe siècle, c'est-à-dire avant que le roi de Norvège ne parvienne à contrôler l'île. Mais bien plus qu'une synthèse de tout ce qu'on peut savoir grâce aux sources archéologiques, littéraires et juridiques sur cette société islandaise, il propose également une réflexion sur cette société unique en son temps que J. Byock qualifie dès l'introduction de « laboratoire social fascinant ». Et en effet, l'auteur nous offre la possibilité de pénétrer dans ce « laboratoire » où se met au point une société fondée sur le consensus et le respect du droit, mais qui s'abstient de mettre en place la plupart des hiérarchies qui existaient ailleurs, tout en évitant l'égalitarisme.

Les premiers chapitres sont dédiés aux conditions environnementales qui rendirent possibles la colonisation de l'Islande aux IXe-Xe siècles, mais aussi aux particularités géo-climatiques de cet îlot volcanique : la rudesse du climat subarctique, l'éloignement de l'Europe et la pénurie de bois de construction – les troupeaux ayant rapidement dévoré la mince couverture boisée très difficile à reconstituer à une telle latitude – contribuèrent à faire de la société islandaise une société non pas de marins-pirates-commerçants, ce qu'étaient originellement les Vikings, mais une société de propriétaires fonciers vivant essentiellement de l'élevage dans des fermes isolées. Les amateurs de culture matérielle apprécieront à leur juste valeur les pages de l'annexe 3 qui expliquent comment on construisait les maisons « en mottes de terre herbeuse ».

Rapidement cependant, l'auteur en vient à ce qui forme le noyau de sa réflexion : l'analyse des rapports sociaux fondés sur le respect de la loi, dans un système qui ne connaît pourtant aucun organe exécutif pour la faire respecter ; la loi s'exerçait d'abord par le recours à la médiation qui, à côtés des liens d'amitié et de parenté, représentait le fondement de l'organisation sociale. A travers l'analyse fine d'un grand nombre d'exemples tirés des sagas isalandaises, l'auteur étudie le rôle particulier que jouaient la négociation et l'arbitrage, les processus de décision juridique et politique et les choix que les individus devaient opérer, dans les conflits, entre la violence et le compromis.

Mais J. Byock fait également une grande place à la réflexion comparatiste, ce qui lui permet d'affirmer que l'Islande n'était pas une société « primitive », malgré le caractère oral de sa culture, le nombre important d'unités économiques familiales autosuffisantes, l'absence de villes – et même de villages – tout comme le rôle de la guerre privée pour régler les conflits. Il explique au contraire comment les Islandais, qui étaient culturellement les héritiers des Scandinaves de l'époque viking, se sont débarrassés d'une bonne partie des structures politiques et militaires de cette culture, aboutissant ainsi à une véritable « involution » sociale, où l'autorité des chefs ne reposait ni sur la possession, ni sur la domination d'unités territoriales définies et où la cohésion interne était maintenue grâce à des arrangements sociaux latéraux. Dans ce cadre, le pouvoir s'exerçait dans une sorte d'économie de marché où les rapports de force entre l'offre et la demande de services jouaient un rôle fondamental. D'un côté, les *godar* se disputaient les partisans dont ils avaient besoin pour être reconnus dans leur fonction de chef qui leur apportait prestige, richesses et surcroît de pouvoir, et d'un autre côté, l'alliance avec un chef était pour un simple fermier, la promesse de services présents et à venir. Tous les services rendus ou escomptés étaient négociables et échangeables, et ils avaient donc un prix, tout comme « l'amitié ». Pour réussir, un *godi* devait avoir du charisme, gérer habilement ses relations avec ses partisans (*thingmenn*), savoir contrôler les disputes et les conflits lors des différents stades d'arbitrage et surtout il devait être capable de gagner le procès final.

Mais ces chefs ne disposaient pas d'un pouvoir coercitif permanent : les processus juridiques et économiques développés par les colons du Xe siècle institutionnalisèrent le troc, le marchandage public du pouvoir et de la gestion des conflits, ce qui entrava durablement l'émergence de quelque suzeraineté que ce soit. Chaque fermier jouissait d'une grande liberté pour se choisir un chef, et il pouvait en changer. Enfin, au-dessus des assemblées locales (*things*) où l'on devait régler les problèmes, siégeait *l'Althing*, l'assemblée des hommes libres qui se trouvait au cœur du gouvernement islandais et qui couronnait cet édifice proto-démocratique : car à l'*Althing* aussi les *godar*, qui constituaient une sorte d'élite gouvernementale, agissaient en théorie – mais souvent aussi en pratique – comme des égaux, et n'étaient liés par aucune hiérarchie formelle.

C'est à la description d'un tel fonctionnement que se livre J. Byock à travers l'analyse de nombreux épisodes de sagas qu'il réhabilite, et à fort juste titre, comme des sources qui ne doivent être comprises seulement comme des monuments littéraires, mais comme des témoins qui permettent d'accéder aux rapports sociaux qui caractérisaient la culture islandaise. Il met l'accent sur les systèmes de pouvoir au sein desquels il étudie en particulier le rôle des médiateurs et celui de la parenté – et notamment le rôle des femmes – dans le maintien des équilibres. Il montre comment l'absence de toute territorialité de groupe diminuait la solidarité à l'égard du chef et

comment l'enchevêtrement des loyautés tendait finalement à exclure les hostilités les plus sérieuses: du fait même du remodelage constant des groupes, le devoir de vengeance par le sang, qui revêt tant d'importance dans un environnement tribal, n'était en fait que rarement mis en pratique.

La recherche du consensus était si importante qu'elle explique aussi le caractère inhabituel de la conversion de toute la population au christianisme[2]: alors que l'adhésion d'une partie de la population à la nouvelle religion menaçait de rompre la cohésion sociale, païens et chrétiens s'en remirent à l'arbitrage du «récitateur-de-la-loi» qui trancha en faveur du baptême collectif, sans condamner les sacrifices aux dieux païens qu'on pourrait continuer de pratiquer en privé. Grâce à ce compromis, les Islandais acceptèrent pacifiquement la conversion et évitèrent une brusque rupture avec le passé. Il semble aussi que cette conversion n'ait guère modifié les rapports de pouvoir, ni de propriété, à l'intérieur de l'île, les évêques n'ayant finalement que peu d'autorité séculière.

Mais même si la société islandaise reposait sur un ordre consensuel, la compétition faisait rage entre les chefs et les fermiers : tous les fermiers libres et tous les chefs usaient de leur pouvoir social et développaient des stratégies visant à acquérir de nouvelles richesses, essentiellement des terres, au détriment des plus vulnérables. L'équilibre des pouvoirs se modifia cependant aux XIIe-XIIIe siècles, où l'on vit apparaître une nouvelle élite, qualifiée de «grands chefs» (*stórgodar*), qui cherchèrent à étendre leur pouvoir sur des régions entières, puis luttèrent pour obtenir une souveraineté et un pouvoir exécutif centralisé qui avait été jusque-là inaccessible aux chefs islandais, mais sans jamais être assez puissants pour renverser le vieil orde établi ; le roi de Norvège vit là une occasion d'étendre son influence sur l'île qui fut finalement incorporée à son royaume dans les années 1260.

Le lecteur sera peut-être dérouté par la construction de l'ouvrage qui procède beaucoup par étude de cas, ce qui rend l'ensemble assez fragmentaire. Mais la richesse des informations qu'on y trouve et la finesse des analyses de l'auteur valent la peine de s'y plonger pour découvrir ici une société médiévale – qui ne ressemble à aucune autre.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

2. On trouvera une mise au point bibliographique sur cet événement dans l'article de J. Jochens, «Le millénaire de la conversion en Islande», Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe siècles), *Médiévales* 50, printemps 2006, p. 169-178.

LIVRES REÇUS

ARNOLD John H., *What is Medieval History?*, Cambridge, Polity Press, 2008.

AURELL Martin et TONNERRE Noël-Yves, dir., *Plantagenêts et Capétiens: confrontations et héritages* (Histoires de famille. La parenté au Moyen Âge), Turnhout, Brepols, 2006.

BAILLY-MAÎTRE Marie-Christine, POISSON Jean-Michel (dir.), *Mines et pouvoir au Moyen Âge*, Lyon, PUL «Collection d'Histoire et d'Archéologie Médiévales 20», 2007.

BOUTOULLE Frédéric, *Le duc et la société. Pouvoirs et groupes sociaux dans la Gascogne bordelaise au XII[e] siècle (1075-1199)*, Paris, Editions Ausonius, De Boccard (*Scripta mediaevalia*), 2007.

CAMPAGNOLO Matteo et MARTINIANI-REBER Marielle, dir., *Chypre d'Aphrodite à Mélusine (Éclairages archéologiques et historiques)*, Genève, la pomme d'or, 2007.

CARRUTHERS Leo (dir.), *Tolkien et le Moyen Âge*, Paris, CNRS éditions, 2007.

CHIFFOLEAU Jacques, GAUVARD Claude et ZORZI Andrea, études réunies, *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Collection de l'École française de Rome 385, Rome, École française de Rome, 2007.

CINGOLANI Stefano Maria, *Historiografia, propaganda i comunicació al segle XIII: Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva crònica*, Barcelone, Institut d'Estudis Catalans, 2006.

CINGOLANI Stefano Maria, *Jaume I. Historia i mite d'un rei*, Barcelone, Edicions 62, 2007.

CINGOLANI Stefano Maria, *La memòria dels reis, Les quatre grans cròniques, i la historiografia catalana, des del segle X fins al XIV*, Barcelone, Editorial Base, 2007.

CLAUSTRE Julie, *Dans les geôles du Roi, L'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

DELOBETTE Laurence, DELSALLE Paul (dir.), *Autour des Chifflet: aux origines de l'érudition en Franche-Comté*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, «Les Cahiers de la MSH Ledoux», 2007.

DEPREUX Philippe, BOUGARD François, LE JAN Régine (dir.), *Les Élites et leurs espaces, mobilité, rayonnement, domination (du IV[e] au XI[e] siècle)*, Turnhout, Brepols, «Collection Haut Moyen Âge 5», 2007.

FELTEN Franz J., MONNET Pierre, SAINT-DENIS Alain, *Robert Folz (1910–1996) Mittler zwischen Frankreich und Deutschland*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007.

FLAMBARD-HÉRICHER Anne-Marie, *Les lieux de pouvoir au Moyen Âge en Normandie et sur ses marges*, Caen, Publication du CRAHM, 2006.

GAZEAU Véronique, *Normannia monastica (X[e]-XII[e] siècle). Princes normands et abbés bénédictins*, tome 1, publication du CRAHM UMR 6577, Caen, Université de Caen Basse-Normandie, 2007.

GAZEAU Véronique, *Normannia monastica (Xe-XIIe siècle). Prosopographie des abbés bénédictins*, tome 2, publication du CRAHM UMR 6577, Caen, Université de Caen Basse-Normandie, 2007.

Historia Medieval (25 anos de Historia medieval), Studia Historica n° 25, Ediciones Universidad Salamanca, 2007.

GENET Jean-Philippe, *Rome et l'état moderne européen*, Rome, École Française de Rome, « Collection de l'école française de Rome – 377 », 2007.

GUADAGNIN Rémy, *Fosses – Vallée de l'Ysieux, Mille ans de production céramique en Île-de-France*, Caen, Publications du CRAHM, « Catalogue typo-chronologique des productions, 2 », 2007.

JONES Michael, *Le Premier Inventaire du trésor des chartes des Ducs de Bretagne (1395)* (Hervé Le Grant et les origines du *Chronicon Briocense*), Rennes, Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne, 2007.

LACHAUD Frédérique, SCORDIA Lydwine, *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 2007.

LAURENCE Jean-Marie dir., *La Notabilité urbaine Xe-XVIIIe siècles* (Centre de Recherche d'Histoire Quantitative, Histoire urbaine, n° 1), CNRS-Université de Caen Basse-Normandie, Caen, 2007.

LÉVY WILLARD Denis, *Le Livre dans la société juive médiévale de la France du Nord* (Nouvelle Gallia Judaica, CNRS-EPHE), Paris, Les éditions du Cerf, 2008.

L'HERMITTE-LECLERCQ Paulette et LEGRAS Anne-Marie (introduction, édition et traduction), *Vie de Christina de Markyate* (Sources d'Histoire médiévale publiées par l'IRHT-35), Tome I, Paris, CNRS, 2007.

L'HERMITTE-LECLERCQ Paulette (commentaire), *Vie de Christina de Markyate* (Sources d'Histoire médiévale publiéés par l'IRHT-35), Tome II, Paris, CNRS, 2007.

MAIREY Aude, *Une Angleterre entre rêve et réalité, Littérature et société dans l'Angleterre du XIVe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

MENANT F., JESSENNE J.-P. (dir.), *Les Élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

MOREL Barbara, *Une iconographie de la répression judiciaire, Le châtiment dans l'enluminure en France du XIIIe au XVe siècle*, Paris, Éditions du Comité des travaux scientifiques, 2007.

Schede Medievali 44, Palermo, Rassegna Annuale dell'Officina di studi medievali, 2006.

SQUATRITI Paolo (introduction et traduction), *The complete works of Liudprand of Cremona*, Medieval texts in Translation Series, Washington, The Catholic University of America Press, 2007.

Studia Historica, Historia Medieval, « Fronteras y limites interiores, II », Salamanca, Ediciones Universidad, 2006.

TOUATI François-Olivier, *Marc Bloch et l'Angleterre*, Paris, Boutique de l'Histoire éditions, 2006.

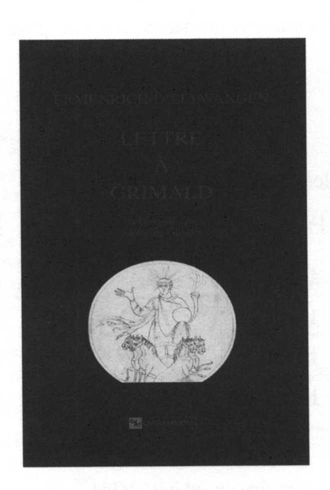
CNRS EDITIONS



Lettre à Grimald

Ermenrich d'Ellwangen

Edité et traduit par Monique Goullet



Une introduction vivante au savoir médiéval
à l'époque carolingienne

16 x 24 - 260 pages - 50 €

ISBN : 978-2-271-06670-1

www.cnrseditions.fr

REVUE MÉDIÉVALES

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

Nom ....

Prénom ....

Adresse ....

Code Postal .... Ville .... Pays ....

❐ Je souhaite recevoir le n°55 (frais de port inclus)
France : 20 € UE : 19,11 € Étranger : 21,11 €

❐ Je souscris un abonnement à 2 numéros (frais de port inclus)
2008 : n° 55
2008 : n° 56
France : 34,89 € UE : 33,38 € Étranger : 37,38 €

❐ Je souscris un abonnement à 4 numéros (frais de port inclus)
2008 : n° 55
2009 : nos 56 et 57
2010 : n° 58
France : 66,40 € UE : 63,56 € Étranger : 71,56 €

❐ Je souhaite recevoir le(s) numéro(s) précédent(s)* :

Numéros	France	UE	Étranger
jusqu'au n° 31	10 €	9,48 €	9,48 €
du n° 32 au n° 49	15 €	14,22 €	14,22 €
n° 44	18 €	17,06 €	17,06 €
à partir du n° 50	17 €	16,11 €	16,11 €

*** Frais de port :**
France et UE : 3 € +1€ par numéro supplémentaire
Etranger : 5 € +2 € par numéro supplémentaire

Règlement par carte bancaire ou chèque postal à l'ordre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France

MEDIEVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :

AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

3 **Trajectoires du sens** (1983)
11 **À l'école de la lettre** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat (1987)
14 **La culture sur le marché** (1988)
15 **Le premier Moyen Âge** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt** (1989)
18 **Espaces du Moyen Âge** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance** (1991)
22/23 **Pour l'image** (1992)
24 **La renommée** (1993)
25 **La voix et l'écriture** (1993)
26 **Savoirs d'anciens** (1994)
27 **Du bon usage de la souffrance** (1994)
28 **Le choix de la solitude** (1995)
30 **Les dépendances au travail** (1996)
31 **La mort des grands** (1996)
32 **Voix et signes** (1997)
33 **Cultures et nourritures de l'Occident musulman** (1997)
34 **Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis** (1998)
35 **L'adoption : droits et pratiques** (1998)
36 **Le fleuve** (1999)
37 **L'an mil en 2000** (1999)
39 **Techniques : les paris de l'innovation** (2000)
40 **Rome des jubilés** (2001)
41 **La rouelle et la croix** (2001)
42 **Le latin dans le texte** (2002)
43 **Le bain : espaces et pratiques** (2002)
44 **Le diable en procès : démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge** (2003)
45 **Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française** (2003)
46 **Éthique et pratiques médicales** (2004)
47 **Îles du Moyen Âge** (2005)
48 **Princes et princesses à la fin du Moyen Âge**
49 **La paroisse**
50 **Sociétés nordiques en politique** (XIIe-XVe siècles) (2006)
51 **L'Occident sur ses marges** (VIe-Xe siècles)
Formes et techniques de l'intégration (2006)
52 **Le livre de science, du copiste à l'imprimeur** (2007)
53 **La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles** (2007)

Coordonné par :
Didier LETT

Frères et sœurs
Ethnographie d'un lien de parenté

NUMERO 54 • PRINTEMPS 2008

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



ISSN 0751-2708
ISBN 978-2-84292-217-7



PRIX : 17 €